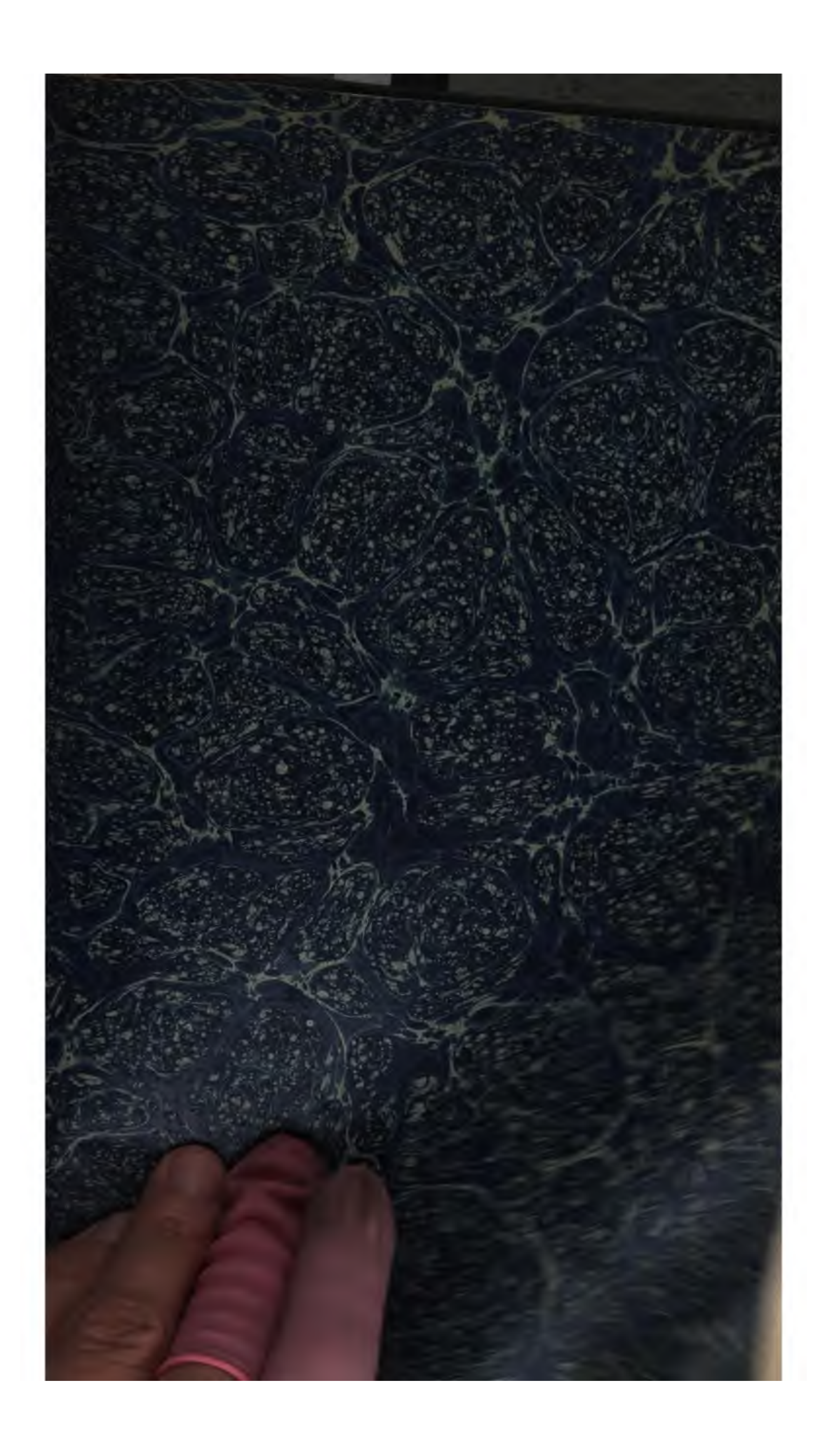



STANFORD
UNIVERSITY
LIBRARIES



# ОЧЕРКЪ ПРАВОСЛАВНАГО ДОГМАТИЧЕСКАГО БОГОСЛОВІЯ

**Первая половина.**

Учебное пособіе для V-го класса духовныхъ семинарій. Составлено примѣнительно къ программѣ Догматическаго Богословія.

*Протоіерея Н. Малиновскаго,*

**Ректора Подольской Духовной Семинаріи.**



КАМЕНЕЦЪ-ПОДОЛЬСКЪ.

Типографія С. П. Киржацкаго, Николаевская ул., д. № 5.

1904.

Отъ Московскаго Духовно-Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.
Москва, 11 Апрѣля 1904 г. Цензоръ Протоіерей *Іоаннъ Петропавловскій.*

# ВВЕДЕНІЕ.

## § I. Понятіе о Догматическомъ Богословіи.

Общее понятіе о наукѣ „Догматическое Богословіе" содержится въ самомъ ея наименованіи. Называется она *„богословіемъ"*.. Слово богословіе—θεολογία (изъ Θεός—Богъ и λόγος—слово, слово о Богѣ), заимствованное христіанскими писателями отъ древнихъ грековъ, употребляется въ настоящее время въ очень широкомъ значеніи. Подъ именемъ „богословія" нынѣ разумѣется цѣлая совокупность наукъ, имѣющихъ своимъ предметомъ Бога, какъ Онъ открылъ Себя въ христіанской религіи, и божественное домостроительство въ обширнѣйшемъ смыслѣ, иначе—весь составъ наукъ о христіанской религіи. Содержаніе частныхъ богословскихъ наукъ теперь обозначается тѣми прилагательными (или эпитетами), которыя присоединяются къ слову „богословіе", или другими спеціальными названіями. Содержаніе Догматическаго Богословія указывается въ прилагательномъ *„догматическое"*, показывающимъ, что въ этой богословской наукѣ излагаются и уясняются догматы христіанскіе, почему и сама она часто называется просто „Догматикою". Изложеніе догматовъ въ Догматическомъ Богословіи имѣетъ научный характеръ: догматы излагаются здѣсь въ строго систематическомъ порядкѣ, такъ какъ всѣ они имѣютъ самую тѣсную связь между собою, и раскрываются при употребленіи научнаго метода изслѣдованія. Это дѣлаетъ Догматику *наукою* и отличаетъ ее отъ катихизиса, гдѣ предлагаются тѣже догматы, но лишь въ общихъ и краткихъ чертахъ, какъ „первоначальное ученіе о православной вѣрѣ христіанской, всякому христіанину потребное" (Простр. кат. Введ.). Въ самомъ наименованіи „Догма-

тическое Богословіе“ такимъ образомъ дается такое понятіе о немъ: *Догматическое Богословіе есть наука, имѣющая своимъ предметомъ систематическое изложеніе христіанскихъ догматовъ.*

Догматы христіанскіе въ различныхъ существующихъ нынѣ христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ понимаются не одинаково, и каждое изъ нихъ имѣетъ свои системы Догматики, излагающія содержаніе этой науки въ духѣ особенностей своего вѣроисповѣданія. Посему для обозначенія вѣроисповѣдной точки зрѣнія на предметъ этихъ системъ къ наименованію ихъ: „Догматическое Богословіе“, „Догматика“, обыкновенно присоединяются соотвѣтствующіе эпитеты. *Православное* Догматическое Богословіе излагаетъ свой предметъ по духу и подъ руководствомъ православной церкви [1]).

## § 2. Понятіе о догматахъ, какъ предметѣ Догматическаго Богословія.

Предметъ Догматическаго Богословія—догматы христіанскіе. Слово *догматъ*—δόγμα—слово греческое. Происходя отъ глагола δοκεῖν—думать, полагать, вѣрить, частнѣе—отъ прош. его формы δέδογμαι (въ 3 л. δέδοκται—рѣшено, положено, опредѣлено), слово δόγμα обозначаетъ собою мысль вполнѣ утвердившуюся въ человѣческомъ сознаніи, ставшую твердымъ убѣжденіемъ человѣка, а также опредѣлившееся, твердое, неизмѣнное рѣшеніе человѣческой воли [2]). Древніе греческіе писатели употребляли это слово какъ для обозначенія такихъ религіозныхъ и философ-

[1]) *Православный*—ὀρθόδοξος, по словопроизводству (отъ ὀρθῶς δοκέω,—правильно думаю) и по словоупотребленію въ христіанскомъ мірѣ, значитъ тоже, что правильно мыслящій о предметахъ вѣры, правильно вѣрующій, правовѣрный, въ противоположность слову—ἑτερόδοξος (отъ ἑτέρως δοκέω—иначе думаю) неправильно мыслящій о вѣрѣ, неправовѣрный, неправославный или инославный, какъ выражались иногда предки наши.

[2]) Значеніе мнѣнія неустановившагося, предположенія, или неопредѣлившагося рѣшенія воли имѣютъ слова, происходящія хотя отъ того же глагола, но отъ будущей его формы—δόξω, напр., δόξα—слава, молва, колеблющаяся между сомнѣніемъ и слабою увѣренностью, δόκησις—предположеніе, δοκιμάζω—испытываю, требую доказательствъ и др.

скихъ ученій, которыя казались язычникамъ безспорными, такъ и для обозначенія постановленій государственной власти (узаконенія государственныя называются словомъ δόγμα и въ Писаніи, напр. Дан. 2, 13; 3, 10; Лук. 2, 1; Дѣян. 17, 7). Какъ хорошо выражающимъ съ *формальной* стороны свойства христіанской истины, какъ истины безспорной, непреложной и общеобязательной для христіанъ, словомъ δόγμα, въ качествѣ условнаго термина, христіанскіе писатели воспользовались и для обозначенія истинъ откровенной религіи. Къ тому-же, это слово употреблено самими св. писателями Новаго Завѣта въ отношеніи къ содержащемуся въ немъ ученію. Такъ, говорится о І. Христѣ, что Онъ *упразднилъ законъ заповѣдей* обрядовыхъ Своимъ *ученіемъ* (δόγμασι—Еф. 2, 15), *истребилъ бывшее о насъ рукописаніе Своимъ ученіемъ* (δόγμασι—Кол. 2, 14), т. е., что Его ученіе замѣнило собою все временное и должно всецѣло опредѣлять образъ мыслей христіанина, какъ законъ его вѣры (Рим. 3, 27). Въ книгѣ же Дѣян. апостоловъ словомъ δόγματα названы опредѣленія апостольскаго собора (16, 4), какъ имѣвшія общеобязательное значеніе для всѣхъ членовъ церкви. Усвоивши слово „догматъ", отцы и учители церкви стали выражать онымъ не всѣ безъ различія содержащіяся въ откровеніи истины, но и изъ богооткровенныхъ только относящіяся къ опредѣленному кругу представленій. По примѣру древнихъ отцевъ церкви и въ современной богословской наукѣ догматами называются лишь извѣстнаго рода истины откровенія. Существенными признаками догматовъ вѣры, отличающими догматы отъ всѣхъ другихъ христіанскихъ истинъ, равно и отъ ученій нехристіанскихъ, признаются, именно, слѣдующіе: 1) теологичность догматовъ вѣры, 2) богооткровенность, 3) церковность и 4) общеобязательность для всѣхъ членовъ церкви.

**1. Теологичность.**—Этимъ признакомъ, усвояемымъ догматамъ, указывается область истинъ, обнимаемыхъ догматами. Изъ всѣхъ христіанскихъ истинъ догматами называются лишь тѣ, которыя относятся къ существу религіи, какъ внутренняго союза Бога съ человѣкомъ, и притомъ союза, возстановленнаго Іисусомъ Христомъ, т. е. истины, которыя содержатъ *ученіе о Богѣ и*

*отношеніи Его къ міру и человѣку.* Всѣ же другія истины, находящіяся въ откровеніи, но не имѣющія своимъ предметомъ ученіе о Богѣ и отношеніи Его къ міру и человѣку, напр. истины, опредѣляющія, что долженъ дѣлать человѣкъ, какъ существо нравственное (истины нравственныя, или заповѣди), или истины, показывающія, какъ христіанинъ долженъ выражать свои отношенія къ Богу во внѣшнемъ богослуженіи (истины обрядовыя), или истины, показывающія, какъ христіанину подобаетъ *въ дому Божіемъ жити* (1 Тим. 3, 15—истины каноническія), или историческія сказанія о церкви Божіей ветхозавѣтной и отчасти новозавѣтной, пророчества и т. п.—уже не суть догматы вѣры, хотя вообще и обязательно для христіанина ихъ всецѣлое признаніе. Такое содержаніе истинъ, называемыхъ „догматами вѣры", показываетъ и то, почему онѣ суть истины *вѣры* и должны быть усвояемы вѣрою.

**2. Богооткровенность.**—Всѣ догматы христіанской религіи суть истины богооткровенныя. Такое происхожденіе догматовъ отличаетъ ихъ отъ истинъ и мыслей всякой *не христіанской* религіи и отъ ученій *философскихъ*. То ученіе, которое не содержится въ откровеніи, не есть и не можетъ быть догматомъ вѣры. Въ откровеніи догматы даны не въ видѣ лишь нѣсколькихъ наиболѣе общихъ положеній, изъ коихъ люди мало по малу обычнымъ логическимъ путемъ вывели и остальные частные догматы, а даны сполна и однажды навсегда, въ томъ объемѣ и смыслѣ, въ какомъ исповѣдуетъ ихъ церковь. Потому то у отцевъ церкви христіанскіе догматы называются „догматами Божіими", „догматами І. Христа", „догматами евангельскими", „догматами апостольскими". Такое именно происхожденіе догматовъ христіанскихъ очевидно и изъ того, что умъ человѣческій не только не пришелъ къ нимъ въ лицѣ даже геніальнѣйшихъ людей до-христіанскаго времени въ теченіе тысячелѣтій, но не въ состояніи и теперь, когда они сдѣлались достояніемъ человѣческаго сознанія, постигнуть ихъ во всей глубинѣ и необъятности. Изъ того, что догматы—истины божественнаго, а не человѣческаго происхожденія, ясно, почему они безусловно истинны и непреложны, каковое значеніе усвояетъ имъ и Самъ І. Христосъ (Мѳ. 5, 18), и апостолы (2 Кор. 1, 19—20).

**3. Церковность.** Истины, называемыя догматами, суть истины, признаваемыя за таковыя вселенскою церковію и въ качествѣ догматовъ предлагаемыя ею ея членамъ. То же, что не исповѣдуется церковію, какъ догматъ, не можетъ быть догматомъ и для частныхъ лицъ. Частнѣе смыслъ и важность этого признака догматовъ открывается изъ слѣдующаго. Существенное свойство догмата, какъ истины богооткровенной, есть ея безусловная истинность и непреложность. Сами по себѣ догматы, какъ мысли ума Божія, непреложны и тверды. Заключенные въ св. Писаніи и Преданіи и предлагаемые сознанію вѣрующихъ, они и въ сознаніи вѣрующихъ должны быть убѣжденіями твердыми. Что же можетъ сообщить должную твердость человѣческимъ убѣжденіямъ относительно догматовъ вѣры? Хотя всѣ до одного христіанскіе догматы заключены въ откровеніи, но одно это не въ состояніи сообщить должной твердости убѣжденіямъ христіанъ относительно истинъ вѣры. Частныя лица, заимствуя непосредственно изъ откровенія ученіе, легко могутъ не понять того или другаго изреченія ума Божія, или понять превратно, а если бы даже и правильно поняли, то они не могутъ быть убѣжденными, что ихъ пониманіе правильно. Въ умѣ христіанина могутъ возникнуть и такіе вопросы: гдѣ ручательство подлинности и неповрежденности самихъ источниковъ божественнаго откровенія? Такимъ образомъ для того, чтобы вѣра христіанина была твердою, необходимо для него высшее свидѣтельство и ручательство подлинности и неповрежденности источниковъ божественнаго откровенія и вѣрности пониманія и опредѣленія точнаго смысла тѣхъ его мѣстъ, въ которыхъ содержатся истины нашей вѣры. Такое высшее руководство мы и имѣемъ въ церкви Христовой, которая есть *столпъ и утвержденіе истины* (1 Тим. 3, 15). Ея то голосъ и сообщаетъ твердость нашимъ убѣжденіямъ относительно догматовъ. Слѣдовательно, для того, чтобы вполнѣ убѣдиться, что извѣстныя откровенныя истины должно признавать за догматы, и что ихъ надобно понимать такъ, а не иначе, намъ необходимо услышать эти истины и точное опредѣленіе ихъ изъ устъ Христовой церкви,— разумѣется, церкви истинной, православной; безъ нея далѣе *личныхъ мнѣній*

и предположеній человѣкъ идти не можетъ. Посему-то древними пастырями догматы нерѣдко и были называемы „догматами церкви“, „словами церкви“.

**4. Общеобязательность** для всѣхъ членовъ церкви есть послѣднее существенное свойство догматовъ вѣры. Догматы, какъ истины вѣры, опредѣляемыя вселенскою церковію при содѣйствіи Духа Божія, и преподаваемыя ею не отъ себя, а отъ имени Св. Духа, во имя Христово, какъ истины богооткровенныя, не могутъ имѣть другаго значенія, какъ обязательныхъ правилъ вѣры или законовъ, которые во всей своей совокупности и подлинномъ ихъ смыслѣ должны быть принимаемы каждымъ христіаниномъ, не желающимъ отрекаться отъ Христа и отдѣляться отъ основанной Имъ церкви и чрезъ то лишаться надежды на спасеніе. И слово Божіе воспрещаетъ малѣйшее уклоненіе отъ чистоты христіанскаго ученія и какое либо измѣненіе его, утверждая тѣмъ его обязательность для христіанъ: *аще мы, или ангелъ съ небесе*, говоритъ ап. Павелъ, *благовѣститъ вамъ паче, еже благовѣстихомъ вамъ, анаѳема да будетъ* (Гал. 1, 8). Выражая ту же мысль, отцы 6-го вселенскаго собора говорятъ: „аще кто-либо изъ всѣхъ не содержитъ и не пріемлетъ догматовъ благочестія, и не тако мыслитъ и проповѣдуетъ, но покушается идти противу оныхъ: тотъ да будетъ анаѳема, и отъ сословія христіанскаго да будетъ отлученъ и изверженъ“ (1 прав.). Сообразно съ симъ, по свидѣтельству исторіи, церковь дѣйствительно и поступала, отлучая, въ силу дарованной ей Богомъ власти (Мѳ. 18, 17—18), всѣхъ, сознательно и упорно отвергающихъ или искажающихъ ея догматы.

Разсмотрѣніе существенныхъ свойствъ догматовъ приводитъ къ такому понятію о нихъ: *догматы суть богооткровенныя истины, содержащія въ себѣ ученіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку, хранимыя, опредѣляемыя и преподаваемыя православною церковію, какъ непререкаемыя, неизмѣнныя и обязательныя для всѣхъ вѣрующихъ правила вѣры.* Изложеніе въ системѣ, выясненіе, научное обоснованіе догматовъ и составляетъ содержаніе Догматическаго Богословія. Понимаемое въ смыслѣ науки Догматическое Богословіе,

такимъ образомъ, есть не что иное, какъ *система православнаго христіанскаго вѣроученія*, иначе—систематическое изложеніе православно-христіанскаго ученія *о тріипостасномъ Богѣ, Его свойствахъ и дѣйствіяхъ въ отношеніи къ міру и въ особенности къ человѣку*.

## § 3. Важность и значеніе догматовъ. Опроверженіе мнѣнія, будто сущность христіанства состоитъ въ его нравственномъ ученіи, а догматы не имѣютъ существеннаго значенія.

I. Догматы вѣры, содержа въ себѣ ученіе о Богѣ и домостроительствѣ человѣческаго спасенія, выражаютъ и опредѣляютъ самое существо христіанской религіи, какъ возстановленнаго воплотившимся Сыномъ Божіимъ союза Бога съ человѣкомъ; всѣ другія христіанскія истины—нравственныя, богослужебныя, каноническія—имѣютъ значеніе для христіанина въ зависимости отъ признанія догматовъ, въ которыхъ имѣютъ для себя и точку опоры. Отсюда видно, что догматы вѣры имѣютъ первостепенное значеніе въ христіанской религіи. Такое значеніе и усвояется имъ какъ откровеніемъ, такъ и церковію. Откровеніе требуетъ исповѣданія догматовъ, какъ первѣйшаго и необходимаго условія для достиженія спасенія, чѣмъ ясно показываетъ и самую ихъ важность. Спаситель поучалъ: *се же есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога, и Его же посланъ еси Іисусъ Христа* (Іоан. 17, 3; ср. 3, 16, 36; 6, 29; 8, 24). Повелѣвая апостоламъ, при отправленіи ихъ на всемірную проповѣдь, учить народы вѣрѣ въ *Отца, и Сына, и Святаго Духа*, Онъ говорилъ: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 15—16; ср. Матѳ. 28, 19). Сообразно съ симъ апостолы учатъ: *безъ вѣры невозможно угодити Богу* (невозможно, напр., ни любить Бога, ни надѣяться на Него, ни молиться Ему и т. д.): *вѣровати же подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть, и взыскающимъ Его мздовоздаятель бываетъ* (Евр. 11, 6, ср. Рим. 10, 9—11), а евангеліе Іоанна и на-

писано, дабы мы увѣровали, что *Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и вѣруя, имѣли жизнь во имя Его* (Іоан. 20, 31; ср. 1 Іоан. 5, 12).

Такъ смотрѣла всегда и церковь на значеніе догматовъ. Принимая въ свои нѣдра новыхъ членовъ, она непремѣнно требуетъ отъ нихъ предварительнаго познанія догматовъ и исповѣданія своей вѣры, и тогда какъ терпитъ въ нѣдрахъ своихъ грѣшниковъ противъ заповѣдей, отлучаетъ отъ себя всѣхъ упорно противящихся или искажающихъ ея догматы, какъ мертвые и гнилые члены. Ублажаемые же ею мученики и исповѣдники предпочитали лучше претерпѣть жестокія страданія и смерть, чѣмъ отречься отъ вѣры въ догматы, своею кровію, такимъ образомъ, свидѣтельствуя о важности догматовъ.

Усвоеніе откровеніемъ и церковію первостепенной важности догматамъ вѣры въ ряду другихъ христіанскихъ истинъ вполнѣ оправдывается и ихъ великимъ жизненнымъ значеніемъ для человѣка. Догматы вѣры прежде всего въ высшей степени удовлетворяютъ *потребностямъ человѣческаго разума*. Исторія и опытъ свидѣтельствуютъ, что нѣтъ ни одного человѣка, который бы не задавался вопросами: какъ должно представлять себѣ безусловное бытіе, которое само собою предполагается за условнымъ и конечнымъ? Кому или чему все существующее обязано первоначальнымъ своимъ происхожденіемъ? Какая высшая сила поддерживаетъ бытіе вселенной и управляетъ ею? Для чего существуетъ этотъ міръ? Какое положеніе въ немъ человѣка? Откуда и какъ явился человѣкъ на землѣ? Какое его назначеніе? Какова его послѣдняя судьба? Откуда зло въ мірѣ? и т. п. И вопросы эти—не вопросы простой любознательности, а возбуждаются самыми существенными потребностями нашей жизни, и требуютъ рѣшенія своего для успокоенія всего нашего существа. Только при полномъ огрубѣніи въ духовномъ отношеніи и ниспаденіи по характеру своей духовной жизни до животнаго состоянія человѣкъ перестаетъ задаваться ими и тревожиться надъ ихъ разрѣшеніемъ. На всѣ эти неотступные и важные вопросы и даетъ отвѣтъ христіанство въ своихъ догматахъ, и отвѣтъ столь полный и совершенный, какого не можетъ дать и не даетъ ни одна другая религія или философія.

Опредѣляя міровоззрѣніе христіанина, догматы христіанскіе *чрезъ то самое* имѣютъ могущественное и благотворное вліяніе *на всю его жизнь и дѣятельность*, въ особенности же зависитъ отъ нихъ жизнь *религіозно-нравственная*. По свидѣтельству исторіи, религіозное міровоззрѣніе имѣетъ неотразимое опредѣляющее вліяніе на жизнь человѣческую во всѣхъ ея разнообразныхъ проявленіяхъ и отношеніяхъ,—на жизнь не только отдѣльныхъ лицъ, но и цѣлыхъ народовъ. Обозрѣніе главнѣйшихъ цивилизацій міра: цивилизацій индусовъ, персовъ, евреевъ, китайцевъ, классическихъ и новыхъ народовъ, убѣждаетъ, что въ основѣ ихъ лежитъ религіозное міровоззрѣніе. И чѣмъ оно выше, совершеннѣе, тѣмъ благотворнѣе его вліяніе. Но что можетъ быть выше и совершеннѣе міровоззрѣнія, которое предлагаетъ христіанство въ своихъ догматахъ и, слѣдовательно, благотворнѣе его? Возродивъ по своемъ появленіи къ новой жизни во всѣхъ отношеніяхъ дохристіанское человѣчество, и возраждая каждаго вѣрующаго въ послѣдующее время, христіанство всегда было и до сихъ поръ остается главнымъ источникомъ прогресса въ человѣчествѣ. Свое благотворное вліяніе оно оказываетъ на всѣ области мысли и жизни, на философію, опытныя науки, искусство, поэзію, на жизнь государственную и семейную, на международныя отношенія и пр. И такое вліяніе христіанство производитъ хотя и совокупностію содержащихся въ немъ истинъ, но прежде всего именно своими умозрительными истинами, потому что собственно эти истины указываютъ *путь*, по какому должно направляться духовное совершенствованіе человѣка, и даютъ *побужденія* къ неуклонному слѣдованію по нему.—Что же касается значенія догматовъ въ частности для *христіанской духовно-религіозной жизни*, то по отношенію къ ней они являются тѣми внутренними и сокровеннѣйшими разумными основами, на которыхъ она созидается, получая въ то же время отъ нихъ свой надлежащій характеръ и направленіе. Въ прямой зависимости отъ нихъ находится и вся нравственная дѣятельность христіанина, и характеръ и направленіе его религіозныхъ чувствованій. Самое стремленіе его къ достиженію христіанскаго спасенія, возможное лишь подъ условіемъ признанія объективныхъ

основаній этого спасенія, которыя указываются именно въ догматахъ, не будетъ имѣть для себя основы и достаточныхъ побужденій безъ вѣры въ догматы. Благодать Божія, усвояющая людямъ плоды искупленія и содѣйствующая ихъ духовному совершенствованію, даруется только подъ условіемъ вѣры въ догматы (Марк. 16, 16; Дѣян. 15, 11; Рим. 3, 30 и др.).

II. Понятно отсюда, какъ должно смотрѣть на то, довольно распространенное нынѣ воззрѣніе, будто сущность христіанства состоитъ въ его возвышенномъ нравственномъ ученіи, въ ученіи о любви, а догматы не имѣютъ существеннаго значенія. То правда, что въ ученіи І. Христа и апостоловъ исполненію заповѣдей усвояется значеніе необходимаго условія для вступленія въ царство Божіе (Мѳ. 7, 21; Іак. 2, 14—26; Гал. 5, 6; 1 Кор. 7. 19 и мн. др.); вѣра, въ смыслѣ холоднаго согласія разсудка на принятіе истинъ откровенія, безъ соотвѣтствующей нравственности, сближается апостоломъ съ вѣрою бѣсовскою, ибо и *бѣсы вѣруютъ и трепещутъ* (Іак. 2. 19); значеніе заповѣдей, какъ истинъ практическихъ и потому постоянно осуществляемыхъ въ жизни, по сравненію съ догматами, истинами умозрительными,—и понятнѣе и очевиднѣе. Но это не даетъ основанія для отрицанія важности догматовъ. Если бы они не имѣли значенія, то незачѣмъ было бы и учить людей истинамъ богопознанія. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ І. Христосъ явился не для того только, чтобы научить нравственности, но чтобы даровать и истинное познаніе о Богѣ. *Вѣмы же, яко Сынъ Божій пріиде, и далъ есть намъ (свѣтъ и) разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ во истиннѣмъ Сынѣ Его Іисусѣ Христѣ: сей есть истинный Богъ и животъ вѣчный* (1 Іоан. 5, 20). Вѣру въ догматы, какъ сказано выше, Онъ поставлялъ необходимымъ условіемъ спасенія. Что христіанство и на самомъ дѣлѣ отнюдь не есть одно нравоученіе безъ вѣроученія, напротивъ, что все христіанское ученіе о нравственности основано на догматахъ вѣры и внѣ связи съ ними не имѣетъ своего истиннаго и полнаго значенія, это особенно ясно можно видѣть изъ слѣдующаго. Основное ученіе христіанства есть ученіе *о царствѣ Божіемъ*. Царство Божіе есть высшее благо, къ дости-

женію котораго должны быть направлены всѣ усилія христіанина, вся его нравственная дѣятельность. Устрояется это царство среди людей и для людей дѣйствіями Бога и дѣйствіями человѣка. Дѣйствія Бога въ устроеніи его и указываются содержаніемъ догматовъ вѣры, а то, чего требуетъ Богъ отъ людей для вступленія въ устрояемое Имъ царство, составляетъ содержаніе нравственнаго ученія христіанства. Уже это одно показываетъ какъ важность догматическаго ученія, такъ и зависимость отъ него нравоученія. Если оторвать послѣднее отъ перваго, то христіанское нравоученіе утратитъ свою точку опоры, и то, что его отличаетъ и возвышаетъ предъ нравственностію языческою, не знающею (кромѣ другихъ основъ нравственности, указываемыхъ въ христіанствѣ, особенно) ни домостроительства спасенія рода человѣческаго, ни окончательной цѣли его существованія и потому не имѣющей *надежды*, безъ каковой нельзя понять и цѣли нравственныхъ усилій человѣка. Вообще, только при крайнемъ предубѣжденіи противъ христіанскаго догматическаго ученія возможно отвергать значеніе для нравственной жизни христіанина, напр., вѣры въ личнаго Бога, всесвятаго, всевѣдущаго, всеправеднаго и всемогущаго Мздовоздаятеля, вѣры въ божественное міроправленіе и нравственный міропорядокъ, вѣры въ Бога Искупителя и Освятителя, въ загробную жизнь, воскресеніе мертвыхъ и пр. Тѣсную связь между христіанскими догматическими и нравственными истинами выставляетъ на видъ и само св. Писаніе, когда напр. говоритъ: *да освятитеся, и будете святи, яко святъ есмь Азъ, Господь Богъ вашъ* (Лев. 11, 44); *Духъ есть Богъ, и иже кланяется Ему, духомъ и истиною достоитъ кланятися* (Іоан. 4, 24); *будите милосерди, якоже и Отецъ вашъ милосердъ есть* (Лук. 6, 36); *бывайте другъ ко другу блази, милосерди, прощающе другъ другу, якоже и Богъ во Христѣ простилъ есть вамъ* (Еф. 4, 32); *чающе* (втораго пришествія Христова и новыхъ неба и земли) *потщитеся нескверни и непорочни Тому* (предъ Нимъ, т. е. І. Христомъ) *обрѣстися въ мирѣ* (2 Петр. 3, 14); *аще мертвіи не востаютъ, да ямы и піемъ, утрѣ бо умремъ* (1 Кор. 15, 32) и мн. др.

Односторонне въ частности и мнѣніе, что догматы вѣры потому не имѣютъ существеннаго значенія, что сущность христіанства состоитъ *въ ученіи о любви*. Правда, заповѣдь о любви— основная заповѣдь христіанскаго нравоученія, но она всецѣло основывается на христіанскомъ вѣроученіи. Такъ, что касается любви къ Богу, то она уже потому невозможна при отрицаніи важности догматовъ, дающихъ намъ понятіе о Богѣ, Его совершенствахъ и отношеніи къ намъ, что любить мы можемъ только того, кого знаемъ, а кого не знаемъ, того не можемъ и любить. Кромѣ того, *любы отъ Бога есть* (1 Іоан. 4, 7), *изливается въ сердца наша Духомъ Святымъ* (Рим. 4, 5) и, конечно, подъ условіемъ вѣры въ Бога. Но безъ любви къ Богу невозможна и истинная христіанская любовь къ ближнимъ, ибо она есть лишь плодъ или слѣдствіе любви къ Богу (1 Іоан. 4, 7—11; Іоан. 14, 21, 23). Внѣ связи съ догматомъ искупленія существеннѣйшія свойства христіанской любви, отличающія ее отъ любви естественной (и т. н. гуманности), именно—всеобъемлемость любви, долженствующей простираться даже на враговъ, и полнота благожелательности, до готовности на самопожертвованіе ради блага ближнихъ, не могутъ быть и поняты. По выраженію св. Игнатія Богоносца (въ посл. Ефес. IX, 14) отношеніе между вѣрою въ догматы и любовію таково: „вѣра есть путеводитель, любовь— путь къ Богу".

## § 4. Неизмѣняемость и неусовершаемость христіанскаго вѣроученія со стороны содержанія и числа догматовъ. Возможная усовершаемость догматовъ вѣры; раскрытіе ихъ въ церкви.

I. Православная церковь признаетъ, что въ ученіи Іисуса Христа и Его апостоловъ однажды навсегда дана вся потребная человѣку въ его земномъ бытіи истина (Іуд. 1, 3), и что не только не было, но и не должно ожидать со стороны Бога непосредственнаго откровенія людямъ послѣ Іисуса Христа *новыхъ* какихъ либо догматическихъ истинъ, сверхъ уже данныхъ. Сколько ихъ открыто Богомъ черезъ пророковъ и воплотившимся Сыномъ Божіимъ, столько и должно оставаться на всѣ времена, пока

будетъ существовать христіанство. Съ другой стороны, всѣ открытые догматы вѣры, какъ божественные по своему происхожденію, представляютъ собою истину абсолютную, слѣдовательно, на вѣки *неизмѣнную*, а потому не подлежатъ ни поправкамъ, ни дополненіямъ, ни усовершенствованіямъ. Какъ никто не имѣетъ права ни умножать, ни сокращать ихъ въ числѣ, такъ никому не дано права и измѣнять ихъ по содержанію.

Въ откровеніи даются твердыя основанія для такого воззрѣнія. Св. Писаніе ясно показываетъ, что съ пришествіемъ І. Христа и установленіемъ новаго завѣта завершилась исторія откровенія, имѣвшая мѣсто въ ветхозавѣтныя времена, какъ приготовительныя къ принятію Искупителя (постепенность въ сообщеніи людямъ истинъ богопознанія въ ветхозавѣтныя времена особенно ясно можно видѣть въ исторіи обѣтованій и пророчествъ о Мессіи). Въ Его ученіи дана людямъ вся потребная въ земной жизни истина. *Вся, яже слышахъ отъ Отца Моего*, говорилъ Онъ, *сказахъ вамъ* (Іоан. 15, 15). Этого Христосъ не сказалъ бы о Себѣ, если бы дѣйствительно не сообщилъ полнаго и совершеннаго откровенія. Евангелисты же свидѣтельствуютъ о Немъ, что Онъ *далъ есть намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго* (1 Іоан. 5, 20). Возвѣщенный Христомъ законъ вѣры и нравственности, какъ законъ совершеннѣйшій и вѣчный (Евр. 13, 20), не можетъ уже подлежать дальнѣйшему развитію и измѣненію. *Христосъ*, говоритъ апостолъ, *вчера и днесь, тойже и во вѣки* (Евр. 13, 8). Св. апостоламъ также *дано было разумѣти тайны царства небеснаго* (Мѳ. 13, 11). Св. Духъ Утѣшитель затѣмъ и ниспосланъ былъ на нихъ, чтобы научить ихъ *всему*, наставить *на всяку истину*, *воспомянуть* имъ слышанное ими отъ своего Небеснаго Учителя. *Той вы научитъ всему, и воспомянетъ вамъ вся, яже рѣхъ вамъ* (Іоан. 14, 26; 16, 7—15). Облеченные силою свыше, они сообщили людямъ *всю волю Божію* (Дѣян. 20, 27), почему и могли говорить: *аще мы, или ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче, еже благовѣстихомъ вамъ, анаѳема да будетъ* (Гал. 1, 8). Совокупность этихъ и другихъ подобныхъ свидѣтельствъ и изреченій св. Писанія показываетъ, что христіан-

ское вѣроученіе въ самомъ своемъ происхожденіи обладало полнотою, ясностію, цѣльностію и законченностію, а указываемая Спасителемъ цѣль ниспосланія Духа Святаго—для *воспоминанія* преподаннаго Имъ ученія, а не для новыхъ откровеній, прямо исключаетъ мысль о дополненіи откровенія новыми истинами.

II. Признавая неизмѣняемость и неусовершаемость христіанскаго вѣроученія со стороны своего содержанія, православная церковь этимъ однако не отвергаетъ возможности и нѣкотораго рода его усовершаемости и развитія. Эту усовершаемость и развитіе она полагаетъ въ точнѣйшемъ *опредѣленіи* и *объясненіи* или *раскрытіи* однихъ и тѣхъ же неизмѣнныхъ въ существѣ своемъ догматовъ, но не въ умноженіи числа догматовъ, не въ измѣненіи самаго содержанія христіанскаго вѣроученія. Усовершаемость и развитіе христіанское вѣроученіе, слѣдовательно, можетъ имѣть не объективное, а только *субъективное*,—по отношенію къ человѣческому сознанію, къ усвоенію и пониманію догматовъ людьми. Что христіанское вѣроученіе въ этомъ смыслѣ дѣйствительно можетъ усовершаться, это неизбѣжно, если догматы вѣры должны усвояться человѣческимъ сознаніемъ. Проходя чрезъ человѣческое сознаніе, они неизбѣжно должны подвергаться видоизмѣненіямъ, напр. принимать разнаго рода конечныя формы и не всегда одинаковыя, въ одно время—менѣе совершенныя и опредѣленныя, въ другое—болѣе совершенныя и опредѣленныя. Такое раскрытіе догматы и дѣйствительно имѣли въ церкви. Принявъ отъ Іисуса Христа и апостоловъ ученіе вѣры, церковь не ограничивалась однимъ только неподвижнымъ и мертвымъ его храненіемъ, буквально повторяя лишь переданное на храненіе ученіе; напротивъ, она старалась переводить истины вѣры на языкъ понятный и общедоступный для каждаго вѣрующаго, а когда было нужно, старалась выработать болѣе точныя и опредѣленныя формулы, сообразно съ обстоятельствами времени, выяснить ихъ внутреннюю сущность, уяснить взаимную связь, оградить отъ примѣси чуждыхъ истинѣ мнѣній и пр. Такъ, при раскрытіи догматовъ въ борьбѣ съ еретиками были выработаны термины богословскіе съ опредѣленнымъ значеніемъ для болѣе точнаго обозначенія догматовъ, не встрѣчающіеся въ Пи-

саніи, напр.: Троица (Τριάς) единица (μόνας, ἕνας), лице, упостась (ὑπόστασις), существо (οὐσία), единосущный (ὁμοούσιος), Богочеловѣкъ (Θεάνθρωπος, Θεόμβροτος), вочеловѣченіе (ἐνανθρώπησις), воплощеніе (ἐνσωμάτωσις, ἔνσαρκος παρουσία, ἐπιφανεία), Богородица (Θεοτόκος), Богоматерь (Θεομήτωρ), Приснодѣва (Ἀειπάρθενος) и мн. др. Подобнымъ же образомъ въ борьбѣ съ еретиками, по поводу допускаемыхъ ими искаженій догматовъ, точнѣе было опредѣляемо и уясняемо самое содержаніе догматовъ. напр. въ IV в.—противъ Арія и Македонія были раскрыты догматы о божествѣ Сына Божія и Св. Духа, въ V в.—по поводу ересей Несторія и монофизитовъ—догматъ о двухъ естествахъ въ І. Христѣ, въ VII в.—по поводу ереси монофелитовъ—ученіе о двухъ воляхъ во Христѣ, по поводу другихъ ересей—догматы о первородномъ грѣхѣ, о благодати и пр. Такое раскрытіе неизмѣнныхъ въ своемъ существѣ догматовъ въ православной церкви продолжалось и во всѣ послѣдующія времена, продолжается и доселѣ, по случаю вновь возникавшихъ и возникающихъ заблужденій, напр. противъ заблужденій римскихъ и потомъ протестантскихъ, а также и противъ разнаго рода противохристіанскихъ ученій, и не прекратится дотолѣ, пока не прекратятся заблужденія противъ догматовъ, и вообще—потребность, примѣнительно къ обстоятельствамъ времени, опредѣлять и объяснять свои догматы въ охраненіе православія.

**Примѣчаніе.** Понятно изъ сказаннаго, какъ должно смотрѣть на существующую въ римско-католическомъ богословіи теорію т. н. *догматическаго развитія церкви*, которою признается возможность и *качественнаго* измѣненія догматовъ и *количественнаго* ихъ нарастанія въ церкви. Невозможно допустить, будто церковь, которой затѣмъ и переданъ *образъ здравыхъ словесъ* (2 Тим. 1, 13), чтобы быть ей *столпомъ и утвержденіемъ истины* (1 Тим. 3, 15), могла проповѣдывать ученіе вѣры однимъ вѣкамъ и поколѣніямъ съ такою полнотою, а другимъ съ иною. Истинная церковь данное І. Христомъ однажды и навсегда ученіе проповѣдывала *во всѣ вѣка и во всемъ мірѣ одинаково.* И въ самой р.-католической церкви теорія догматическаго развитія явилась сравнительно въ недавнее время (въ половинѣ XIX в.), хотя на практикѣ примѣняется западною церковію

съ давнихъ поръ. Придумана такая теорія исключительно для оправданія догматическихъ нововведеній римской церкви, неизвѣстныхъ древне-вселенской церкви, каковы напр. догматы о Filioque, о главенствѣ и непогрѣшимости папы ex cathedra, о непорочномъ зачатіи Божіей Матери и многіе другіе.

## § 5. Возможность и необходимость науки о догматахъ. Задача и методъ науки. Отношеніе разума къ истинамъ откровенія.

I. Христіанскіе догматы, какъ истины богооткровенныя, суть истины вѣчныя, неизмѣнныя, безспорныя и непререкаемыя, и потому разумъ человѣческій не можетъ ни измѣнять, ни усовершать ихъ, ни увеличивать, ни уменьшать ихъ содержаніе и число,—а какъ истины, превосходящія наше разумѣніе, они (догматы) должны быть усвояемы вѣрою и суть предметъ вѣры. Отсюда естественно возникаетъ вопросъ: возможна ли по отношенію къ такимъ истинамъ научная и свободная дѣятельность разума, а слѣдовательно, возможна ли самая *наука* о догматахъ вѣры? Отвергать на основаніи указанныхъ свойствъ догматовъ умѣстность науки о нихъ было бы неосновательно. Подъ именемъ науки вообще разумѣется изслѣдованіе истины, будетъ ли эта истина пріобрѣтена человѣческимъ разумомъ, или же будетъ сообщена откровеніемъ. Отрицаніе умѣстности науки о догматахъ было бы возможно при условіи ложности ея началъ, между тѣмъ догматы имѣютъ значеніе безусловныхъ истинъ. Отсюда и систематическому изложенію и раскрытію догматовъ по справедливости должно быть усвояемо имя науки. То правда, что истины, раскрываемыя въ наукѣ о догматахъ, служатъ по преимуществу предметомъ вѣры. Но вѣра не исключаетъ сознательнаго усвоенія и уясненія ихъ и проникновенія въ ихъ глубочайшій смыслъ. Совершенно ложно то давнее предубѣжденіе, будто вѣра и знаніе противоположны другъ другу и исключаютъ одна другое, такъ что гдѣ должна быть вѣра, тамъ нѣтъ мѣста размышленію и наукѣ, и наоборотъ. Вѣра и знаніе по существу своему неотдѣлимы другъ отъ друга. Невозможно предположить,

чтобы вѣрующій человѣкъ не мыслилъ о предметѣ своей вѣры. и не зналъ, чему онъ вѣруетъ; иначе вѣра его будетъ неразумною, превратится въ мечту, суевѣріе, бредъ. Съ другой стороны, невозможно и неестественно и развитіе разума безъ соприкосновенія съ вѣрою: такое развитіе привело бы къ сомнѣнію и отчаянію въ дѣлѣ познанія (скептицизму). Въ основѣ всякаго познанія лежитъ вѣра,—принятіе на вѣру или свидѣтельства собственнаго чувства, или свидѣтельства другихъ людей (напр. въ исторіи, географіи и др.), или вѣра въ свой изслѣдующій разумъ. И въ опытной наукѣ есть вѣра; ни одна наука не можетъ обойтись безъ положеній, принимаемыхъ на вѣру. Даже тѣ ученія, которыя по принципу отвергаютъ вѣру, каково напр. ученіе матеріалистовъ, кладутъ въ основу такія предположенія о матеріи, атомахъ и пр., которыя могутъ быть принимаемы только на вѣру. Вообще, безъ вѣры невозможно никакое научное міровозрѣніе. Если, такимъ образомъ, вѣра и знаніе не исключаютъ, а восполняютъ другъ друга, вѣра же христіанская не есть только внутреннее состояніе человѣка, но и высочайшее раціональное ученіе, и, какъ таковое, требуетъ сознательнаго и разумнаго усвоенія, то не только возможна научная дѣятельность разума въ области христіанскаго вѣроученія, но и необходима наука о догматахъ. Вслѣдствіе же того, что убѣжденіе въ безусловной истинности догматовъ основывается не на какихъ либо опытныхъ или разсудочныхъ данныхъ, а на довѣріи къ свидѣтельству о нихъ откровенія, наука эта только должна имѣть и дѣйствительно имѣетъ особенные задачу, методъ и характеръ, отличные отъ задачи, метода и характера другихъ наукъ.

II. *Задача* Догматическаго Богословія, какъ науки, опредѣляется самымъ понятіемъ о догматахъ, какъ ея предметѣ. Такъ какъ догматы вѣры всѣ даны въ откровеніи, опредѣлены и изъяснены вселенскою церковію, то Догматическое Богословіе не можетъ имѣть задачею прогрессивное открытіе новыхъ истинъ, что возможно напр. въ наукахъ опытныхъ или историческихъ. Оно должно не болѣе, какъ только преподать *именно тѣ* догматы, какіе содержитъ, на основаніи откровенія, церковь, преподать *всѣ*, какіе она содержитъ, ничего не убавляя и не прибавляя къ тому, что ею исповѣдуется, преподать *точно такъ*, какъ ихъ содержитъ церковь,

и, наконецъ, преподать *въ строгой системѣ*, т. е. изложить ихъ съ строгою послѣдовательностію, возможною полнотою, ясностію и основательностію. Точное выполненіе первыхъ требованій и сообщаетъ Догматическому Богословію характеръ богословія строго *православнаго*, а послѣдняго—характеръ *науки*. По отношенію же *къ каждому догмату въ отдѣльности* оно должно показать положеніе его въ общей системѣ христіанскаго вѣроученія, раскрыть внутреннюю его сущность, какъ она понимается и преподается на основаніи св. Писанія церковію, указать основанія, на которыхъ онъ утверждается, отношеніе къ современнымъ научнымъ понятіямъ и воззрѣніямъ, съ цѣлію, насколько возможно, способствовать сознательному и разумному усвоенію догматовъ. Такъ какъ точнѣйшее уразумѣніе нѣкоторыхъ догматовъ и церковныхъ опредѣленій о нихъ возможно лишь въ связи съ возникавшими относительно ихъ заблужденіями и ересями, то по отношенію къ такимъ догматамъ Догматическое Богословіе, не ограничиваясь уясненіемъ откровеннаго о нихъ ученія по духу православной церкви, должно представлять и *исторію* ихъ раскрытія церковію. Существованіе же и въ настоящее время въ пониманіи нѣкоторыхъ догматовъ вѣры различій между христіанскими исповѣданіями и даже противохристіанскихъ ученій, равно высказываемыя нерѣдко по поводу догматовъ недоумѣнія и возраженія, налагаютъ обязанность на Догматическое Богословіе, для огражденія православной истины въ сознаніи членовъ православной церкви, въ извѣстныхъ случаяхъ дѣлать *сопоставленія православной истины съ неправославною*, съ цѣлію показать неправоту послѣдней, равно давать и отвѣтъ *„духу сомнѣній и слововопрошеній“*. Очевидно, выполненіе такой задачи требуетъ отъ разума усилій и напряженія не меньшихъ, чѣмъ во всѣхъ другихъ научныхъ (не богословскихъ) изслѣдованіяхъ.

III. Въ зависимости отъ особенностей предмета и задачи Догматическаго Богословія находится и *методъ* или способъ выполненія этою наукою своей задачи. Такъ какъ ея предметъ—догматы всѣ содержатся въ откровеніи, то разумъ въ раскрытіи догматовъ долженъ руководствоваться не своими соображеніями (каковыми соображеніями руководятся въ своихъ изслѣдованіяхъ дру-

гія науки), которыя легко могутъ увлечь къ извращенію догматовъ (въ раціонализмъ), а долженъ основываться на *св. Писаніи*. Но этого мало. „Если-бы всякій“, говорятъ въ своемъ посланіи восточные патріархи, „ежедневно сталъ изъяснять Писаніе по своему, то каѳолическая церковь не пребыла бы, по благодати Христовой, донынѣ такою церковію, которая, будучи единомысленна въ вѣрѣ, вѣруетъ всегда одинаково и непоколебимо: но раздѣлилась бы на безчисленныя части, подвергалась бы ересямъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ престала бы быть церковію святою, *столпомъ и утвержденіемъ истины*, но сдѣлалась бы церковію лукавнующихъ, то есть, какъ должно полагать, безъ сомнѣнія, церковію еретиковъ“ (чл. 2). Необходимо, такимъ образомъ, внѣшнее руководительное начало для разума при изъясненіи св. Писанія. Такое начало даровано вѣрующимъ, по ученію православной церкви, Самимъ Богомъ въ вселенской церкви Христовой. Живое слово вѣры, проповѣдуемое вездѣ въ церкви блюстителями божественной истины, или то, что называется *св. Преданіемъ*, и есть руководительное начало для разума въ пониманіи и усвоеніи содержащихся въ св. Писаніи истинъ вѣры. Посему Догматическое Богословіе должно при раскрытіи догматовъ вѣры находиться въ подчиненіи составленнымъ церковію образцамъ и исповѣданіямъ вѣры, письменнымъ памятникамъ св. Преданія.

Умѣстно для Догматическаго Богословія пользованіе при выполненіи имъ своей задачи и всѣмъ тѣмъ, что даетъ *разумъ* и свѣтская *наука* (напр. философія, исторія, естествознаніе и др.) для доказательства и поясненія истинъ вѣры. По свидѣтельству исторіи, церковь, въ лицѣ отцевъ и учителей, никогда не чуждалась развивающейся подлѣ нея свѣтской науки; напротивъ, отражая то, что въ ней было противнаго христіанской истинѣ, охотно пользовалась всѣмъ, что было ей родственнаго въ ней. Обладаніе свѣтскою ученостію древними учителями признавалось не только полезнымъ, но даже необходимымъ для христіанскаго богослова [1]).

[1]) Св. *Григорій Богословъ*, въ надгробномъ словѣ Василію В., въ особенную заслугу вмѣняетъ ему то, что онъ въ совершенствѣ овладѣлъ всею полнотою современнаго ему образованія, и при этомъ сильно обличаетъ невѣжество тѣхъ, которые думали, что для христіанъ не нужна

Сами они для доказательства или поясненія истинъ вѣры обращались и къ помощи діалектики, философіи, исторіи, естествознанію и другимъ наукамъ. Особенно же умѣстно и необходимо всѣмъ этимъ пользоваться при опроверженіи заблужденій и возраженій невѣрія и неправовѣрія, вооружающихся противъ христіанскихъ истинъ большею частію подъ прикрытіемъ правъ разума и данныхъ философскихъ и опытныхъ наукъ, которыя потому и опровергаемы могутъ быть лишь при пособіи разума и данныхъ тѣхъ же наукъ.

IV. Изъ сказаннаго о задачѣ и методѣ Догматическаго Богословія можно видѣть, какое положеніе долженъ занимать разумъ въ Догматикѣ и вообще христіанскомъ богословіи. Онъ не можетъ быть ни источнымъ началомъ догматовъ, такъ чтобы изъ него одного выводить и на немъ одномъ утверждать ихъ;—ни руководительнымъ началомъ, тѣмъ менѣе верховнымъ судіею истинъ, почерпаемыхъ изъ откровенія, такъ чтобы приводить или приспособлять оныя къ его началамъ. Все это было бы несообразнымъ ни съ его ограниченностію, а особенно съ его поврежденностію въ настоящемъ состояніи, ни съ достоинствомъ и цѣлію откровенія; откровеніе, какъ произведеніе безконечнаго разума Божія, выше разума человѣческаго, и дано людямъ не для того, чтобы удовлетворять притязаніемъ разума и подлежать его суду, а чтобы плѣнять его самого *въ послушаніе Христово* (2 Кор. 10, 5) и доставить ему необходимую помощь. Къ откровенію онъ долженъ находиться, слѣдовательно, въ подчиненномъ и служебномъ отношеніи. И въ такомъ его положеніи для него нѣтъ ничего ни унизительнаго, ни стѣсняющаго его свободу и самостоятельность: нѣтъ ничего *унизительнаго*, ибо разумъ существа конечнаго въ этомъ случаѣ подчиняется разуму божественному, имѣющему право на полное довѣріе къ себѣ; нѣтъ ничего и *стѣсняющаго* его самостоятельность и свободу, ибо положеніе его въ этомъ случаѣ не есть чисто рабское и страдательное,

---

и даже опасна внѣшняя (нехристіанская) ученость. (Сл. 43,—IV ч. въ рус. пер. твореній Григорія Бог.). У *св. Василія В.*, между его твореніями, есть особая замѣчательнѣйшая *„Бесѣда къ юношамъ о томъ, какъ пользоваться языческими сочиненіями* (Твор. Василія В. въ рус. пер. IV ч.).

такъ какъ для усвоенія истинъ вѣры требуется его свободное къ нимъ отношеніе. Съ этой стороны отношеніе разума къ вѣрѣ можно сравнить съ отношеніемъ воли къ нравственному закону. Откровеніе стѣсняетъ собственно не свободу разума, а *вольность* его.

## § 6. Вѣроизложенія древней церкви вселенской и символическія книги восточной греко-россійской церкви.

Всѣ христіанскіе догматы содержатся въ божественномъ откровеніи, т. е. въ св. Писаніи и Преданіи, которыя и составляютъ единственный источникъ вѣры. Но съ тѣхъ самыхъ поръ, какъ люди начали усвоять догматы, преподанные въ откровеніи, и низводить ихъ въ кругъ своихъ понятій, эти истины стали неизбѣжно разнообразиться въ понятіяхъ разныхъ лицъ, какъ бываетъ это и со всякою истиною, которая становится достояніемъ людей; неизбѣжно должны были явиться разныя мнѣнія относительно догматовъ, даже искаженія ихъ. Чтобы предохранить вѣрующихъ отъ заблужденій въ дѣлѣ вѣры, и показать, чему именно они должны вѣровать на основаніи откровенія, церковь предлагала имъ съ самаго начала образцы вѣры и исповѣданія, которыя служили выраженіемъ голоса вселенской и, заключая въ себѣ несомнѣнную христіанскую истину, были обязательны для каждаго вѣрующаго.

Всѣ, содержимыя православною восточною церковію изложенія вѣры, краткія и обширныя, можно раздѣлить на два рода: I) на изложенія, принятыя ею отъ древней вселенской церкви, непогрѣшимой, и потому имѣющія достоинство безотносительное, и II) изложенія ея собственныя, явившіяся въ послѣдующее время, или т. н. *символическія книги*.

I. Къ изложеніямъ перваго рода принадлежатъ:

1) *Никео-цареградскій символъ вѣры*, составленный на первомъ и второмъ вселенскихъ соборахъ, который, по правиламъ третьяго и послѣдующихъ вселенскихъ соборовъ, сдѣлался непреложнымъ образцомъ вѣры, неизмѣннымъ даже по буквѣ, для всего христіанскаго міра и на всѣ времена (см. III всел. соб., пр. 7;

VI всел. соб., пр. I). Онъ замѣнилъ собою всѣ прежніе символы частныхъ церквей, употреблявшіеся въ первые три вѣка и легшіе въ его основу [1]).

2. Догматическія опредѣленія послѣдующихъ *вселенскихъ соборовъ*, напримѣръ, догматъ IV вселенскаго собора о двухъ естествахъ въ Іисусѣ Христѣ, VI-го—о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ, и вообще постановленія всѣхъ вселенскихъ соборовъ, поскольку они касаются христіанскаго вѣроученія.

3. Догматическое ученіе, встрѣчающееся въ *правилахъ св. апостоловъ, св. отцовъ* (двѣнадцати) и *помѣстныхъ соборовъ*: анкирскаго (ок. 314 г.), неокесарійскаго (между 314—319 г.), гангрскаго (между 361—370 г.), антіохійскаго (341 г.), лаодикійскаго (ок. 363—364 г.), сардикійскато (347 г.), карѳагенскаго (419 г.), константинопольскаго (394 г.) и карѳагенскаго при Кипріанѣ (ок. 256 г.), ибо правила этихъ *девяти* соборовъ были разсмотрѣны и приняты на VI всел. соборѣ (2 прав.) и седьмомъ (1 пр.), а также въ принятыхъ церковію правилахъ *двухъ* константинопольскихъ соборовъ, бывшихъ при патр. Фотіи, именно—т. н. двукратномъ (861 г.), бывшемъ въ храмѣ св. Апостоловъ, и соборѣ въ храмѣ св. Софіи (879—80).

4. *Символъ вѣры св. Григорія*, неокесарійскаго чудотворца (III в.), написанный по особому откровенію Божію и заключающій въ себѣ самое опредѣленное и точное ученіе о лицахъ св. Троицы. Этотъ символъ, пользовавшійся особеннымъ уваженіемъ неокесарійской церкви, и вселенскою церковію былъ одобренъ на VI вселенск. соборѣ (2-мъ прав.).

5. *Символъ св. Аѳанасія* александрійскаго (ок. 373 г.). Въ немъ, можно сказать, съ классическою ясностію, опредѣлен-

[1]) Въ древности почти каждая частная церковь имѣла свой символъ. Въ святоотеческихъ твореніяхъ сохранились древніе символы церквей: іерусалимской, римской, антохійской, александрійской, кесаріе-палестинской, кипрской и церквей малоазійскихъ. По духу своему они всѣ сходны между собою, различаются лишь по буквѣ. Въ римской церкви особеннымъ уваженіемъ пользовался и пользуется т. н. *апостольскій символъ*, составленный будто-бы самими апостолами; но вселенская церковь никогда не предпочитала этотъ символъ другимъ древнимъ символамъ и никогда не усвояла составленіе его апостоламъ. См. о семъ у проф. *И. В. Чельцова*, Древвія формы символовъ. Спб. 1862 г.

ностію и отчетливостію излагается ученіе о различіи и единосущіи трехъ лицъ въ Божествѣ, а также объ образѣ соединенія двухъ естествъ въ І. Христѣ. Но онъ не принадлежитъ ни св. Аѳанасію, ни его вѣку. Содержаніе его, направленное противъ лжеученій несторіанскаго и монофизитскаго, указываетъ на возможность появленія его не ранѣе V-го вѣка [1]).

II. Кромѣ указанныхъ вселенскихъ вѣроизложеній, имѣющихъ безусловное значеніе для познанія христіанской истины, въ церкви издавна вошли въ употребленіе частныя вѣроизложенія, принимавшіяся въ той или другой помѣстной церкви. Особенное значеніе частныя вѣроизложенія получили со времени отдѣленія отъ восточной церкви западной (римской) и выдѣленіи изъ этой послѣдней различныхъ протестантскихъ обществъ и сектъ. Каждое изъ обособившихся христіанскихъ обществъ по тѣмъ или другимъ побужденіямъ начало составлять болѣе или менѣе пространныя изложенія своей вѣры, въ которыхъ вмѣстѣ съ общехристіанскими истинами вѣры обыкновенно особенно пространно раскрывались положенія вѣры, принимаемыя только даннымъ обществомъ, и которыя вмѣстѣ со вселенскими вѣроизложеніями (поскольку они принимались обществомъ) составляли *символическія книги* его. Значеніе символическихъ книгъ въ каждомъ изъ имѣющихъ ихъ христіанскомъ религіозномъ обществѣ таково: каждый членъ или желающій быть членомъ общества обязуется содержать религіозное ученіе, заключающееся въ символическихъ книгахъ этого общества. Что же касается до значенія помѣстныхъ символическихъ книгъ для познанія безусловной христіанской истины, то оно опредѣляется ихъ сообразностью со вселенскими вѣроизложеніями и вообще различными данными древней вселенской церкви до раздѣленія церквей, когда еще не было ни римскаго католичества, ни протестантства, а была единая православная вселенская церковь.

Частныя изложенія вѣры или символическія книги въ восточной греко-россійской церкви суть слѣдующія:

---

[1]) Обыкновенно печатаются: символъ св. Григорія при „Православномъ исповѣданіи вѣры“ съ приложеніемъ повѣствованія св. Григорія нисскаго о томъ, какъ получилъ неокасарійскій чудотворецъ откровеніе о вѣрѣ, а символъ св. Аѳанасія—при „Слѣдованной Псалтири“.

1. *Православное исповѣданіе каѳолической и апостольской церкви восточной*, составленное кіевскимъ митрополитомъ Петромъ Могилою, или по его благословенію (ок. 1640 г.). Разсмотрѣнное и принятое сначала на соборахъ помѣстныхъ—кіевскомъ и ясскомъ (въ 1643 г.), а затѣмъ одобренное и всѣми четырьмя восточными патріархами (см. ихъ грамоты, напечатанныя при Исповѣданіи), оно единодушно принято было всею греческою церковію, какъ исповѣданіе правое и чистое. Для русской церкви оно одобрено и утверждено патріархами Іоакимомъ (въ 1685 г.) и Адріаномъ (въ 1696 г.) и затѣмъ Всероссійскимъ Сѵнодомъ. Составлено „Исповѣданіе" главнымъ образомъ для охраненія чистоты православія отъ мнѣній римско-католическихъ, и потому оно имѣетъ отчасти полемическій характеръ. Форма изложенія—вопросо-отвѣтная.

2. *Изложеніе православной вѣры восточной церкви*, составленное патріархомъ іерусалимскимъ Досиѳеемъ, разсмотрѣнное и признанное выраженіемъ истинной православной вѣры на соборѣ іерусалимскомъ въ 1672 г. Соотвѣтствіе истинной вѣрѣ, чистота этого изложенія, были засвидѣтельствованы всѣми восточными патріархами и другими многочисленными архипастырями греко-восточной церкви, когда они послали его отъ себя въ 1723 году великобританскимъ христіанамъ, какъ истинное изложеніе православной вѣры. Въ то же время первосвятители восточные послали оное русскому Св. Сѵноду вмѣстѣ съ своими грамотами объ утвержденіи его. Принятое нашимъ Св. Синодомъ, какъ точное изложеніе православной вѣры, это изложеніе позднѣе (въ 1838 г.) было отпечатано подъ сохраняющимъ и въ настоящее время у насъ заглавіемъ: *„Посланіе патріарховъ православно-каѳолическія церкви о православной вѣрѣ"*. „Посланіе", подобно „Исповѣданію", отличается полемическимъ характеромъ (противъ протестантовъ); содержащееся въ немъ ученіе православной вѣры изложено въ 18 членахъ.

3. *Пространный христіанскій катихизисъ православныя каѳолическія восточныя церкви* Филарета, митр. московскаго. Онъ представляетъ положительное, краткое, по вопросамъ и отвѣтамъ, изложеніе православнаго ученія. По тщательномъ раз-

смотрѣніи онъ получилъ одобреніе Св. Сѵнода. Символическое значеніе онъ имѣетъ только въ русской православной церкви.

**Примѣчаніе.** Выраженіе ученія православной церкви и отличительныхъ его особенностей можно находить и въ нѣкоторыхъ особенныхъ исповѣданіяхъ, составленныхъ и содержимыхъ церковію въ богослужебныхъ книгахъ для частныхъ случаевъ. Таковы: 1) *Чинъ исповѣданія и обѣщанія архіерейскаго,* представляющій собою образецъ краткаго, но точнаго и обстоятельнаго вѣроизложенія; 2) *Догматическіе вопросы,* предлагаемые приходящимъ къ единой, святой, соборной и апостольской церкви отъ жидовъ и отъ сарацынъ (т. е. магометанъ); 3) *Исповѣданіе вѣры,* произносимое обращающимися къ православной церкви изъ другихъ христіанскихъ исповѣданій и 4) *Формула отлученія отъ церкви* изъ 12 членовъ, произносимыхъ въ недѣлю православія. Хотя всѣ эти исповѣданія не суть символическія книги, но могутъ служить въ извѣстныхъ случаяхъ свидѣтельствомъ для подтвержденія православнаго ученія.

## § 7. Разныя дѣленія догматовъ и значеніе этихъ дѣленій въ православномъ Догматическомъ Богословіи.

Догматы могутъ быть разсматриваемы съ разныхъ сторонъ; отсюда возникли разныя дѣленія догматовъ; однакожъ не всѣ они могутъ быть признаны правильными. Такъ, ихъ дѣлятъ на *библейскіе,* какъ содержащіеся въ Библіи или вообще въ откровеніи, и *церковные,* т. е. проповѣдываемые только церковію. Такое дѣленіе не примѣнимо къ догматамъ православной церкви, ибо церковныхъ догматовъ,—такихъ, которые были бы отличны отъ библейскихъ и не имѣли основанія для себя въ откровеніи, нѣтъ въ православной церкви; таковые могутъ быть только въ церквахъ или обществахъ неправославныхъ, каковы, напр., догматы римской церкви о главенствѣ и непогрѣшимости папы, о непорочномъ зачатіи Божіей Матери и пр. Съ православной точки зрѣнія догматы могутъ быть называемы развѣ *библейско-церковными* въ томъ смыслѣ, что получая свое содержаніе въ Библіи, совмѣстно съ этимъ свою опредѣленность, форму и догматическое значеніе получаютъ отъ церкви и въ церкви.

Столь же невѣрно и дѣленіе догматовъ (у протестантовъ) на *существенные,* которые необходимо принимать и исповѣдывать

для полученія спасенія, и догматы *несущественные*, которые можно принимать, но можно, будто бы, и отвергать безъ вреда для спасенія. Оно, *во первыхъ*, противорѣчитъ св. Писанію. Христосъ Спаситель, давая заповѣдь апостоламъ: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ* (Мѳ. 28, 19, 20), присовокупилъ къ ней, безъ всякаго различія Своихъ догматовъ: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры*, очевидно, вообще ученію апостольскому, *осужденъ будетъ* (Мр. 16, 16). И апостолы дѣйствительно сообщили людямъ *всю волю Божію* (Дѣян. 20, 25), чего не было бы надобности имъ дѣлать, если бы не всѣ возвѣщенныя Спасителемъ истины, а только нѣкоторыя были необходимы для спасенія. Равнымъ образомъ, если бы иное изъ ихъ ученія можно было отвергать безъ вреда для спасенія, то они не выражали бы одобренія тѣмъ, которые свято памятовали все ихъ ученіе (1 Кор. 11, 2), а также и не изрекали анаѳемы на тѣхъ, которые осмѣлились бы извратить или отвергнуть что либо въ ихъ ученіи (Гал. 1, 8). *Во-вторыхъ*, указанное дѣленіе несогласно съ св. Преданіемъ и дѣйствованіемъ православной церкви, которая съ самаго начала своего всегда признавала еретиками не только людей, отвергавшихъ или извращавшихъ основныя истины вѣры, но и людей, отвергавшихъ и искажавшихъ и такія истины, которыя считаются нынѣ протестантами за несущественныя (напр., предала анаѳемѣ иконоборцевъ за непочитаніе св. иконъ и св. мощей угодниковъ Божіихъ). *Въ третьихъ*, названное дѣленіе догматовъ, при практическомъ его примѣненіи, ведетъ къ неустранимымъ трудностямъ и опасностямъ для вѣры. Какіе догматы откровенія должно считать за существенные, какіе за несущественные? И чѣмъ должно руководиться въ опредѣленіи, что существенно въ откровеніи, что несущественно? Опытъ самихъ протестантовъ показываетъ, что доселѣ они и всѣ ихъ ученые не согласились между собою, какія истины откровенія надобно считать за существенные догматы, и какія нѣтъ: одни считаютъ существеннымъ одно, другіе—иное. И это понятно, какъ скоро разуму отдѣльныхъ лицъ усвоено право опредѣлять, что существенно, что несущественно въ откровеніи.

Смотря на догматы въ ихъ взаимномъ отношеніи между собою, раздѣляютъ ихъ на догматы *общіе и основные*, иначе называемые *членами вѣры* (ἄρθρα τῆς πίστεως), изъ которыхъ каждый

заключаетъ въ себѣ по нѣскольку другихъ догматовъ, или, по крайней мѣрѣ, служитъ для нихъ какимъ либо основаніемъ, и догматы *частные* (δόγματα τῆς πίστεως), выведенные изъ первыхъ, или на нихъ основывающіеся. Это раздѣленіе догматовъ вполнѣ согласно со взглядомъ на нихъ самой православной церкви, должно быть допущено и въ православной Догматикѣ. Оно объясняетъ намъ, что, принимая члены вѣры, предлагаемые намъ церковью въ символѣ, мы уже тѣмъ самымъ обязываемся принимать и всѣ частные догматы, какіе выводитъ изъ нихъ церковь, а отвергая какой либо изъ частныхъ догматовъ, неизбѣжно, хотя и прикровенно, отвергаемъ и самый членъ вѣры, изъ котораго догматъ тотъ выведенъ.

Обращая вниманіе на отношеніе догматовъ къ нашему уму, ихъ раздѣляютъ на догматы *непостижимые* для разума, или тайны, и на догматы *постижимые* для него. Первые называютъ еще догматами *чистыми* (pura), такъ какъ они основываются на одномъ только сверхъестественномъ откровеніи (напр. о Св. Троицѣ, искупленіи, освященіи, воскресеніи мертвыхъ и др.), послѣдніе—догматами *смѣшанными* (mixta), такъ какъ они извѣстны намъ не только изъ сверхъестественнаго откровенія, но вмѣстѣ и изъ естественнаго разума (напр. о единствѣ и свойствахъ Божіихъ, промыслѣ Божіемъ, безсмертіи души и др.). Дѣленіе это также справедливое.

Разсматривая догматы со стороны ихъ раскрытія церковію, различаютъ догматы *раскрытые* (explicita) и догматы *нераскрытые* (implicita). Это дѣленіе имѣетъ основаніе въ существѣ самаго дѣла, потому что, дѣйствительно, есть въ церкви догматы, которые опредѣлены на вселенскихъ соборахъ даже въ подробностяхъ, каковы, напримѣръ, догматы о Пресвятой Троицѣ, о соединеніи двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ, и есть догматы, которые въ подробностяхъ не опредѣлены, напримѣръ, догматы о частномъ судѣ и паденіи злыхъ духовъ, относительно которыхъ поэтому позволительны въ Догматикѣ такъ называемыя *мнѣнія*. Раскрытыми или нераскрытыми догматы однако могутъ быть называемы только *относительно*; это потому, что какъ нѣтъ догматовъ, которые были бы совершенно нераскрыты въ церкви,—о каждомъ непремѣнно существуетъ въ ней какое либо ясное ученіе,—такъ точно нѣтъ догматовъ, раскрытыхъ до малѣйшихъ подробностей; о каждомъ всегда можно предложить такіе вопросы, на которые отвѣтовъ

не найдемъ въ положительномъ ученіи церкви, и надобно будетъ ограничиваться только частными мнѣніями.

Существуетъ еще дѣленіе догматовъ на догматы *общіе* у церкви православной съ церквами и обществами неправославными, и догматы ея *особенные*, отличительные, именно тѣ, которые только она одна сохранила въ цѣлости, по наслѣдству отъ древней церкви вселенской, а прочія общества или извратили, или совсѣмъ отвергли. Это дѣленіе, какъ сообразное съ существомъ дѣла, также можетъ быть принято.

## § 8. Отношеніе Догматическаго Богословія къ другимъ богословскимъ наукамъ.

Догматическое Богословіе находится въ тѣснѣйшей связи съ другими богословскими науками. Однѣ изъ нихъ даютъ матеріалъ для Догматическаго Богословія, другія занимаются приложеніемъ къ дѣлу догматовъ, такъ что для нихъ оно является основою. Къ первымъ относятся: науки о св. Писаніи (Герменевтика и Экзегетика, или истолковательное чтеніе св. Писанія) и св. Преданіи (Патрологія) и Церковная исторія, а также Основное Богословіе (Христ. Апологетика) и Сравнительное или Обличительное Богословіе. Изъ нихъ однѣ сообщаютъ Догматикѣ какъ весь готовый догматическій матеріалъ, такъ и всѣ положительныя данныя, необходимыя для его надлежащей оцѣнки и постановки, а другія (Богословія—Основное и Сравнительное) служатъ ей своими апологетическими данными, которыя могутъ быть употреблены ею въ свою защиту и къ опроверженію противоположныхъ ей мнѣній. Къ наукамъ, для которыхъ само Догматическое Богословіе служитъ основою, принадлежатъ всѣ тѣ, въ которыхъ указывается и разъясняется приложеніе къ дѣлу догматовъ. Таковыми являются: Нравственное Богословіе, имѣющее своимъ предметомъ изложеніе ученія о христіанской нравственности, которая основывается всецѣло на догматахъ, Ученіе о богослуженіи православной церкви (Литургика), которое есть выраженіе догматовъ въ видимыхъ знакахъ и дѣйствіяхъ, Гомилетика, разъясняющая,

какъ пастырь долженъ наставлять своихъ пасомыхъ въ вѣрѣ, содержаніе которой раскрывается въ Догматикѣ, Каноническое право, указывающее законы, по которымъ совершается управленіе православной церкви, въ существѣ дѣла представляющіе собою не иное что, какъ развитіе, истолкованіе и приложеніе къ частнымъ случаямъ и обстоятельствамъ церкви первоначальныхъ и коренныхъ правъ церкви, вытекающихъ изъ догматическаго ученія о существѣ и задачахъ церкви.

## § 9. Раздѣленіе Догматики.

Догматы вѣры содержатъ въ себѣ: одни—ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ, другіе—ученіе о Богѣ въ Его внѣшней дѣятельности—въ отношеніи къ міру и человѣку. Отсюда сами собою опредѣляются двѣ главныя составныя части Догматическаго Богословія: I) ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ, и II) ученіе о Богѣ въ Его отношеніи къ міру и человѣку, или о дѣлахъ Божіихъ въ отношеніи къ тварямъ.

Догматы о Богѣ въ Самомъ Себѣ содержатъ ученіе о томъ, что Богъ единъ по существу и троиченъ въ лицахъ. Въ догматахъ же объ отношеніи Бога къ тварямъ: въ однихъ содержится ученіе о Богѣ, какъ „Творцѣ небу и земли, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ“, въ другихъ—ученіе о Богѣ, какъ „Вседержителѣ“ или Промыслителѣ, въ третьихъ—ученіе о Богѣ, какъ Выполнителѣ Своихъ опредѣленій о мірѣ, имѣющемъ привести его къ опредѣленному Имъ для него назначенію. По отношенію къ человѣку въ частности въ догматахъ этого рода Богъ изображается имѣющимъ не только такое же общее отношеніе, какое Онъ имѣетъ, какъ Творецъ и Промыслитель, ко всѣмъ прочимъ существамъ міра, но и отношеніе особенное, сущность котораго обозначается и въ св. Писаніи (Еф. 3, 9 по подл. тексту) и у отцевъ церкви (при употребленіи въ тѣсномъ смыслѣ) словомъ οἰκονομία—таинство искупленія, домостроительство. Особенными дѣйствіями Бога въ отношеніи къ роду человѣческому являются именно всѣ дѣй-

ствія Его, какъ Совершителя нашего спасенія—воплощеніе Сына Божія, искупленіе, освященіе благодатію Св. Духа, и имѣющія совершиться при кончинѣ міра.

Отсюда все содержаніе Догматическаго Богословія,—въ раздѣленіи его на части и главнѣйшіе отдѣлы,—можно представить въ такой системѣ:

### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

### О Богѣ въ Самомъ Себѣ.

*Частные отдѣлы:* I. О Богѣ единомъ по существу.
II. О Богѣ троичномъ въ лицахъ.

### ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

### О Богѣ въ отношеніяхъ Его къ тварямъ.

*Частные отдѣлы:* I. О Богѣ, какъ Творцѣ всего видимаго и невидимаго.
II. О Богѣ, какъ Промыслителѣ міра.
III. О Богѣ Спасителѣ и особенномъ отношеніи Его къ роду человѣческому (θεολογία οἰκονομικὴ).
IV. О Богѣ, какъ Выполнителѣ Своихъ опредѣленій о всемъ мірѣ и родѣ человѣческомъ (эсхатологія).

Дальнѣйшія подраздѣленія указанныхъ отдѣловъ,—на главы и члены,—будутъ представлены при изложеніи самаго ученія о Богѣ и Его отношеніи къ тварямъ.



## Часть первая.

# О БОГѢ ВЪ САМОМЪ СЕБѢ.

## Предварительныя понятія.

### § 10. Возможность и степень нашего познанія о Богѣ по ученію православной церкви.

Первая и основная истина христіанскаго вѣроученія и всего христіанскаго богословія есть истина бытія Божія. *Вѣровати же подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть* (Евр. 11, 6). Св. Писаніе предполагаетъ ее общеизвѣстною и называетъ *безумнымъ* того, кто *сказалъ въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ* (Пс. 13, 1). И это понятно. О бытіи Божіемъ свидѣтельствуетъ человѣку самая его богосозданная и богоподобная природа, которой присуща идея о Богѣ, какъ врожденное влеченіе къ живому общенію съ Нимъ и способность непосредственно ощущать Его бытіе, чувствовать Его близость и воздѣйствіе на Свой духъ. Богъ, учитъ апостолъ, *не далече* отъ каждаго изъ насъ: *о Немъ бо живемъ, и движемся, и есмы* (Дѣян. 17, 27—28; сн. Сир. 17, 6). А по выраженію одного изъ древнихъ церковныхъ писателей (Тертулліана), „душа по природѣ христіанка“, и слѣдовательно, противно ея природѣ отвергать бытіе Божіе. Въ бытіи Божіемъ убѣждаютъ человѣка и бытіе міра, и наблюдаемые въ немъ цѣлесообразность, порядокъ и гармонія (Рим. 1, 19—20).

Но Богъ невидимъ и неосязаемъ внѣшними чувствами, какъ видимъ и осязаемъ предметы чувственнаго міра, и чрезъ то познаемъ ихъ. Посему Богъ можетъ ли быть познаваемъ человѣкомъ? Въ Богѣ, по отношенію къ познаваемости Его ограниченнымъ разумомъ, по ученію православной церкви, должно раз-

церкви, опровергая самоувѣренное утвержденіе лжеучителей о возможности всецѣло знать Бога, не исключая самаго Его существа, выясняли слѣдующее. Духъ нашъ ограниченъ, а Богъ безконеченъ; конечное никогда не можетъ вполнѣ обнять безконечнаго; безконечное перестало бы быть безконечнымъ, если бы было совершенно постигнуто существомъ конечнымъ; нами познанный въ своемъ существѣ Богъ пересталъ бы быть Богомъ для насъ. Потому-то постиженіе сущности Божіей невозможно не только для людей, но и для всякой сотворенной разумной природы. И горнія силы, даже серафимы и херувимы, не постигаютъ существа Божія; напротивъ, они еще болѣе, чѣмъ мы, сознаютъ Его непостижимость, подобно тому, какъ зрячіе гораздо болѣе, чѣмъ слѣпые, чувствуютъ нестерпимость солнечнаго свѣта. Въ силу своей ограниченности духъ человѣческій не можетъ проникнуть въ сущность даже многихъ конечныхъ существъ и предметовъ, не постигаетъ сущности матеріи и стихій, дѣйствующихъ въ природѣ, сущности нашей души и образа соединенія ея съ тѣломъ, естества ангеловъ, архангеловъ и прочихъ безплотныхъ силъ; тѣмъ болѣе, слѣдовательно, непостижимо для него существо Божіе. Ограниченный духъ нашъ соединенъ еще съ вещественнымъ тѣломъ; оно, какъ туманъ, лежитъ между нами и чисто невещественнымъ Божествомъ и препятствуетъ духовному оку въ полной ясности принимать лучи божественнаго свѣта; общая же грѣховность людей дѣлаетъ человѣка еще менѣе способнымъ возвышаться до чистаго созерцанія Божества.

Въ новѣйшее время ученіе о совершенной познаваемости Божества было повторено въ философіи—представителями идеалистическаго пантеизма (Спинозою, Фихте, Шеллингомъ, Гегелемъ). Сказанное учителями древней церкви противъ современныхъ имъ еретиковъ можетъ служить къ опроверженію и ученія новѣйшей философіи.

---

*устъ*—въ пяти словахъ „О непостижимомъ существѣ Божіемъ", противъ аномеевъ, *Василій В.* въ „Опроверженіи на защитительную рѣчь злочестиваго Евномія", преимущественно въ 1—3 книгахъ.

## § 12. Крайность ученія о совершенной непознаваемости Бога. Способы и предѣлы богопознанія.

I. Будучи непостижимымъ въ Своемъ существѣ, Богъ однако не безусловно для насъ непостижимъ и недоступенъ. Утвержденіе (древняго дуализма и новѣйшаго раціоналистическаго и мистическаго скептицизма), будто Богъ совершенно непостижимъ, всегда признавалось церковію крайнимъ и рѣшительно ею осуждалось, какъ противное ученію слова Божія и здравому разуму. Если бы познаніе Бога было для насъ совершенно невозможно, то суетна была бы и евангельская проповѣдь, суетна вѣра наша, и этимъ открывался бы прямой поводъ къ безбожію. Богъ благоволилъ открыть Себя въ твореніи и промышленіи, въ природѣ видимой и богоподобной душѣ человѣческой, а особенно въ сверхъестественномъ откровеніи. А потому человѣкъ, одаренный способностію знать Бога, можетъ и долженъ познавать Его по мѣрѣ своихъ силъ. Это его первѣйшій и священнѣйшій долгъ. Богъ есть Творецъ, Господь, Промыслитель и высочайшій Благодѣтель человѣка: *о Немъ* мы *живемъ, движемся и есмы,* по слову апостола (Дѣян. 17, 28); было бы посему даже противоестественнымъ, если бы человѣкъ не стремился къ познанію Бога. Но въ этомъ познаніи—и высочайшее благо для человѣка. *Се есть животъ вѣчный: да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога, и Его же посланъ еси Іисусъ Христа,* говоритъ Спаситель (Іоан. 17, 3). Словомъ *животъ* означается здѣсь всецѣлое удовлетвореніе всѣхъ высшихъ потребностей и стремленій души человѣческой: жизнь для ума, жизнь для воли, жизнь для сердца. Безъ познанія Бога нѣтъ этой жизни для души, ибо нѣтъ истины для ума, нѣтъ добра для воли, нѣтъ блаженства для сердца. Богъ есть *источникъ живота* для нашего духа (Пс. 35, 10).

II. Главныхъ и существенныхъ способовъ бопознанія два: *естественный* и *сверхъестественный.*

а. Естественнымъ способомъ богопознанія называется познаніе Бога изъ естественнаго откровенія Божія; подъ именемъ же послѣдняго разумѣется все то, что Богъ открываетъ о Самомъ Себѣ, о Своихъ свойствахъ и дѣйствіяхъ въ природѣ видимой и не-

разумной, въ богоподобной природѣ самаго человѣка и въ историческихъ судьбахъ его. Въ св. Писаніи этотъ видъ откровенія означается словомъ: *явленіе* (φανέρωσις, manifestatio—Рим. 1, 19). Видимая природа, по свидѣтельству Писанія, есть великая книга, краснорѣчиво проповѣдующая всѣмъ людямъ, говорящимъ на всѣхъ языкахъ, о всемогуществѣ, премудрости, благости Творца и Промыслителя всего—Бога (Іов. 12, 7—10; Псал. 18, 2—5; Прем. 13, 1—5; Ис. 40, 26; Дѣян. 14, 17 и др.). Душа человѣческая своимъ устройствомъ, своими силами и способностями, своими нравственными потребностями еще краснорѣчивѣе природы видимой говоритъ о Богѣ, сотворившемъ человѣка, давшемъ ему высокое предназначеніе (Рим. 2, 14—15). Наконецъ, слышится голосъ Божій и видимы пути Божіи въ исторіи царствъ и народовъ и въ жизни отдѣльныхъ лицъ, ибо исторія человѣчества, какъ и жизнь отдѣльныхъ лицъ, не есть сцѣпленіе простыхъ случайностей, а управляется промысломъ Божіимъ и ведется къ опредѣленной цѣли (Дѣян. 17, 26; Пс. 66, 4—5; Втор. 4, 34—35 и др.). Наблюдая и размышляя о дѣлахъ творенія и промышленія Божія, человѣкъ можетъ пріобрѣтать нѣкоторыя познанія о Богѣ, на подобіе того, какъ составляетъ понятіе, напр., о художникѣ—на основаніи его произведенія, писателѣ—на основаніи его сочиненія и пр. О возможности богопознанія этимъ способомъ ап. Павелъ свидѣтельствуетъ такъ: *разумное Божіе* (γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, т. е. что можно знать о Богѣ) *явѣ есть въ нихъ* (т. е. язычникахъ): *Богъ бо явилъ* (ἐφανέρωσε) *есть имъ. Невидимая бо Его отъ созданія міра твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество* (Рим. 1, 19—20). Руководителемъ человѣка въ такомъ познаніи служитъ заключающаяся во внутреннемъ существѣ человѣка, въ его богоподобіи, идея о Существѣ высочайшемъ и всесовершеннѣйшемъ, или врожденное стремленіе къ Божеству и способность осязать или непосредственно чувствовать Его (Дѣян. 17, 27—28); при исканіи человѣкомъ слѣдовъ Божества въ мірѣ, она подсказываетъ разуму человѣка, гдѣ видны эти слѣды, гдѣ нѣтъ, что можно относить къ Богу, чего нельзя и т. п. Если бы не было въ человѣкѣ такой идеи, видимое и конечное не могло

бы приводить къ мысли о невидимомъ и безконечномъ. Сущность естественнаго способа богопознанія такимъ образомъ состоитъ въ созерцаніи разумомъ, подъ вліяніемъ и руководствомъ врожденной человѣку идеи Божества, дѣлъ Божіихъ и выводѣ отсюда умозаключеній о Творцѣ и Промыслителѣ міра. Міръ даетъ матеріалъ или данныя для такихъ заключеній, чувство или идея Божества руководитъ дѣятельностію разума при исканіи слѣдовъ Божества въ мірѣ и опредѣленіи того, что можно относить къ Богу, чего нельзя, а самыя умозаключенія дѣлаетъ разумъ. Пути, которыми разумъ можетъ доходить естественнымъ образомъ до познанія Бога, суть слѣдующіе: 1) путь *отрицанія* (via negationis) или исключенія изъ представленія о Богѣ, какъ существѣ безконечномъ, всѣхъ замѣчаемыхъ въ мірѣ чертъ конечности и ограниченности, какъ несоотвѣтствующихъ врожденной идеѣ о Богѣ (напр. Числ. 23, 19). Этимъ путемъ разумъ можетъ приходить къ такого рода понятію о Богѣ, что Онъ безконеченъ, неограниченъ, вѣченъ, безсмертенъ и пр. 2) Путь *причинности* (via causalitatis) или заключенія отъ дѣйствія къ первой причинѣ, когда напр. отъ несамостоятельности и условности міра дѣлается заключеніе о самосущей и безусловной Причинѣ его (какъ въ космологическомъ доказательствѣ бытія Божія), отъ цѣлесообразности и порядка въ твореніи къ премудрости Творца (въ физико-телеологическомъ доказательствѣ), отъ связи между грѣхомъ и зломъ, какъ наказаніемъ грѣха,—къ правосудію Божію и т. п. 3) Путь *аналогіи* (via analogiae), состоящій въ познаніи Бога чрезъ познаніе человѣка, сотвореннаго по Его образу и подобію, или черезъ самосознаніе (онтологическое, нравственное и этико-телеологическое доказательства бытія Божія). 4) Путь *превосходства*. Слѣдуя этимъ путемъ дѣлаютъ заключеніе напр. отъ существованія въ нашей душѣ идеи о Богѣ, какъ существѣ всесовершеннѣйшемъ, къ самому Его бытію (какъ въ онтологическомъ, или иначе—психологическомъ доказательствѣ бытія Божія), отъ совѣсти или нравственнаго закона къ бытію виновника его—Бога (нравственное доказательство), отъ существованія въ нашемъ нравственномъ сознаніи идеи правды т. е. воздаянія за добродѣтель и наказанія за грѣхъ—къ бытію всемогущаго и правосуднаго Бога (этико-телеологическое доказатель-

ство. 4) Путь *превосходства* (via eminentiae), когда совершенства, приписываемыя Богу, возвышаются въ безконечную степень. Такъ человѣкъ можетъ приходить къ признанію въ Богѣ свойствъ всевѣдѣнія, всемогущества, премудрости, всеблагости и проч. Естественнымъ способомъ многіе изъ языческихъ мудрецовъ дѣйствительно и пріобрѣтали нѣкоторыя познанія о Богѣ, согласныя съ истиною, а не познавшіе симъ способомъ Бога, по словамъ апостола, *безотвѣтны* (Рим. 1, 20).

Самъ по себѣ достаточный къ тому, чтобы приводить къ опредѣленному и вѣрному представленію о Богѣ, въ дѣйствительности этотъ способъ богопознанія сдѣлался недостаточнымъ съ самаго времени паденія человѣка. Въ этомъ несомнѣнно удостостовѣряетъ насъ исторія. Мысль о единствѣ Божіемъ почти совсѣмъ была потеряна у древнихъ народовъ и замѣнена вѣрованіемъ въ боговъ многихъ (политеизмъ); слава *Бога нетлѣннаго* и безконечнаго измѣнена *въ подобіе образа тлѣнна человѣка, и птицъ, и четвероногихъ, и гадъ* (Рим. 1, 23). Образованнѣйшими народами древности признаются греки и римляне, но и у нихъ видимъ частію смѣсь всѣхъ родовъ идолопоклонства, а господствующій былъ обожаніе людей—Зевса и Юпитера съ подчиненными богами: и это были безпутнѣйшія и безнравственнѣйшія существа, олицетворенныя страсти и пороки, какъ изображаютъ ихъ сами языческіе писатели (Гезіодъ, Гомеръ, Овидій въ своихъ „Превращеніяхъ“). Понятія о Богѣ мудрецовъ и философовъ, хотя въ нѣкоторой мѣрѣ были лучше, однакоже далеко несовершенны, несогласны между собою и часто погрѣшительны. Языческіе мудрецы древности частію содержали тѣ самыя вѣрованія, какія были у народа, частію прибавляли къ нимъ новыя заблужденія. Иные впадали въ пантеизмъ, другіе въ матеріализмъ, иные въ дуализмъ, иные въ сомнѣніе обо всемъ, и даже въ безбожіе. Лучшіе изъ мудрецовъ хотя приходили къ лучшимъ понятіямъ, но сами колебались и сомнѣвались и обнаруживали ясно недостаточность собственныхъ силъ въ дѣлѣ богопознанія и необходимость высшей помощи. Въ новѣйшее время хвалятся, что разумъ теперь усовершенствовался и можетъ самъ собою удовлетворительно познать Бога. Но это совершенно не-

справедливо. И новѣйшіе мыслители, какъ только перестаютъ слѣдовать авторитету откровенія, повторяютъ тѣ же заблужденія, только въ новомъ видѣ, какія были въ древности (особенно пантеизмъ, матеріализмъ). Отсюда ясно, какъ недостаточно одного естественнаго откровенія для того, чтобы сообщать людямъ истинное и полное богопознаніе. Главная причина этого—глубокое поврежденіе природы человѣка вслѣдствіе грѣхопаденія, помраченіе въ немъ образа Божія вмѣстѣ съ богоначертанною въ немъ идеею о Богѣ. (Рим. 1, 21—25). Развращенное сердце не можетъ быть вѣрнымъ руководителемъ разума въ распознаніи дѣлъ Божіихъ въ мірѣ и отличеніи ихъ отъ Творца, а омраченный страстію умъ—дѣлать согласныя съ истиною умозаключенія. Посему то, какъ говоритъ апостолъ, *когда міръ своею мудростію не позналъ Бога въ премудрости Божіей, то благоугодно было Богу юродствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ* (Кор. 1, 21).

6. Возможность несомнѣнно истиннаго познанія о Богѣ дарована человѣку только въ откровеніи Божіемъ *сверхъестественномъ* (ἀποκάλυψις, revelatio, какъ обозначается въ св. Писаніи этотъ видъ откровенія),—сперва чрезъ законъ и пророковъ, а потомъ чрезъ Самого воплотившагося Сына Божія и Духа Святаго. *Богъ*, учитъ апостолъ, *многочастнѣ* (πολυμερῶς—въ разныя отдѣленія времени) *и многообразнѣ* (πολυτρόπως—разными способами) *древле глаголавый отцемъ во пророцѣхъ, въ послѣдокъ дній сихъ глагола намъ въ Сынѣ* (Евр. 1, 1), Который, явившись на землѣ во плоти, *далъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго* (Іоан. 5, 20). *Намъ Богъ открылъ есть Духомъ Своимъ: Духъ бо вся испытуетъ, и глубины Божія* (1 Кор. 2, 10). Сверхъестественное откровеніе Божіе, предъотвращая разумъ человѣка отъ уклоненій по пути къ истинѣ въ дѣлѣ естественнаго богопознанія, въ тоже время сообщаетъ познаніе о такихъ предметахъ, до которыхъ собственными силами человѣкъ никогда бы не могъ возвыситься (напр. тайны о Св. Троицѣ, о міротвореніи, искупленіи, освященіи, о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка). Какъ дающее отвѣтъ на всѣ высшіе вопросы бытія и жизни, это откровеніе способно удовлетворить всѣмъ

высшимъ потребностямъ нашего духа: разуму доставить свѣтъ, волѣ—силу, сердцу—покой, а какъ исходящее отъ самаго источника истины—Сына Божія (Іоан. 14, 16) и Духа истины (Іоан. 14, 17), оно представляетъ собою такую истину, относительно которой не должно быть мѣста никакимъ сомнѣніямъ, неувѣренности, столь естественнымъ въ отношеніи къ ученіямъ человѣческимъ, хотя бы и истиннымъ.

Откровеніе Божіе сообщено было людямъ двумя способами: способомъ *писанія* и способомъ *преданія*. Въ такомъ видѣ оно принято церковію, въ такомъ видѣ и сохраняется ею во всей полнотѣ и чистотѣ. Изъ этихъ источниковъ, слѣдовательно, человѣкъ можетъ пріобрѣтать и откровенное богопознаніе. Кодексъ св. Писанія состоитъ изъ книгъ ветхаго завѣта, числомъ *двадцати двухъ* по еврейскому численію, и книгъ новаго завѣта—числомъ *двадцати семи* [1]). Всѣ эти книги написаны по вдохновенію Св. Духа и именуются *боговдохновенными* (Посл. вост. патр. 2 чл.). О ветхозавѣтныхъ писателяхъ ап. Петръ говоритъ, что *не своею волею, но отъ Святаго Духа просвѣщаеми глаголаша святіи Божіи человѣцы* (2 Петр. 1, 21); о томъ же самомъ нерѣдко свидѣтельствовали и сами они (Исх. 4 12; Втор. 18, 18; Ис. гл. 6; Іер. 1, 6—9; Іез. 11, 5; Мих. 3, 8; Агг. 1, 3; Пс. 44, 2 и др.). О новозавѣтныхъ писателяхъ, т. е. апостолахъ, также говорится въ ихъ писаніяхъ, что они *умъ Христовъ*

---

[1]) Такой составъ канона опредѣленъ въ правилахъ апостольскихъ (85 пр.), лаодик. собора (пр. 60), Карѳагенскаго (33 пр.) и св. Аѳанасія (въ 39 посл.). Сверхъ сего употребляются въ церкви *неканоническія* книги ветхаго завѣта (кн. Товита, Іудиѳь, Премудрости Соломоновой, Премудрости Іисуса сына Сирахова, 2-я и 3-я кн. Ездры, три кн. Маккавейскія, равно и нѣкоторыя мѣста, находящіяся въ книгахъ каноническихъ), но имъ прав. церковію не усвояется боговдохновеннаго и равнаго съ каноническими значенія, какъ то дѣлаетъ церковь римская, называя ихъ *второ-каноническими*,—въ томъ смыслѣ, что эти книги будто бы позднѣе каноническихъ причислены церковію къ каноническимъ. Признаніе за ними *каноническаго* достоинства и усвоеніе имъ боговдохновеннаго значенія,—такого же, какъ и каноническимъ (по латинскому наименованію—*перво-каноническимъ)* не согласно съ исторіею канона св. книгъ и сужденіемъ о нихъ древне-вселенской церкви въ лицѣ ея авторитетныхъ отцевъ и учителей и соборовъ. См. о семъ у *Иннокентія* архим. Богословіе Обличит. Каз. 1859 г. II т. §§ 96—101.

*имѣютъ* (1 Кор. 2, 16), и что въ дѣлѣ служенія новому завѣту они и помыслить ничего не могутъ *отъ себя*, но *довольство*, т. е. способность ихъ *отъ Бога* (2 Кор. 3, 5, 6). Извѣстно еще, что Іисусъ Христосъ обѣщалъ апостоламъ ниспослать и дѣйствительно ниспослалъ Духа Святаго, чтобы Онъ научилъ ихъ *всему*, воспомянулъ имъ *все* и возвѣстилъ *грядущая* (Іоан. 14, 26; 16, 13); обѣщалъ также дать имъ *уста и премудрость* (Лук. 21, 15), которыя, безъ сомнѣнія, если необходимы были имъ во всякое время, то тѣмъ болѣе тогда, когда они излагали письменно ученіе І. Христа для всѣхъ послѣдующихъ временъ (1, Кор. 2, 12—13) [1]).

Тоже ученіе Христово и апостольское содержится и въ *св. Преданіи*, только не заключенное въ письмена самыми боговдохновенными писателями, а устно переданное церкви (Іоан. 21, 25; 2 Іоан. 12 ст.; 3 Іоан. 13—14; 1 Кор. 11, 34 и др.) и съ тѣхъ поръ непрерывно въ ней сохраняющееся [2]). Для познанія христіанской истины св. Преданіе, какъ *слово Божіе*, имѣетъ ту же важность и значеніе, что и св. Писаніе. Солунянамъ апостолъ пишетъ, чтобы они помнили и соблюдали не только то, что онъ писалъ имъ, но и то, что говорилъ: *стойте и держите преданія, имже научистеся словомъ или посланіемъ нашимъ* (2 Сол. 2, 15; ср. 3, 6; 1 Кор. 11, 2). Тимоѳея также убѣждаетъ: *о Тимоѳее, преданіе сохрани*

---

[1]) Боговдохновенность св. Писанія состоитъ въ томъ, что священные писатели все, что ни писали, писали по непосредственному возбужденію и наставленію Св. Духа, такъ что не только предохраняемы были Имъ отъ заблужденій но и *положительно* получали какъ *мысли*, такъ и *слова*, хотя *безъ насилія* ихъ естественныхъ способностей; личныя особенности въ образѣ пониманія и представленія вещей ими вполнѣ сохранялись.

[2]) Частнѣе, „подъ именемъ св. Преданія разумѣются догматическія, обрядовыя и историческія истины, не содержащіяся буквально въ св. Писаніи, впрочемъ совершенно согласныя съ нимъ, принятыя устно, какъ божественныя, или непосредственно отъ Самого Іисуса Христа, въ то время, когда Онъ, по воскресеніи Своемъ являясь *деньми четыредесятми*, бесѣдовалъ съ учениками, *яже о царствіи Божіи* (Дѣян. 1, 3), или посредственно—отъ апостоловъ ихъ преемниками, и сохраненныя во вселенской церкви отъ самыхъ первыхъ временъ“ (*Антонія* архим. Догм. Богословіе § 14).

(1 Тим. 6, 20). Такъ смотрѣла и вселенская церковь,—и не только въ лицѣ отдѣльныхъ отцевъ и учителей (см. въ кн. „Камень вѣры“, III ч.) но и вселенскихъ соборовъ,—на значеніе св. Преданія. Извѣстно, что на этихъ соборахъ обличаемы были ереси и утверждаемы догматы православія на основаніи не одного только Писанія, но вмѣстѣ и Преданія, иногда даже преимущественно—Преданія. Св. отцы VII всел. собора изрекли: „хранимъ не нововводно всѣ писаніемъ или безъ писанія установленныя для насъ преданія“, и руководство преданіемъ наименовали „царскимъ путемъ“ (1 и 2 прав.). До насъ оно дошло: 1) въ символахъ вѣры; 2) въ такъ называемыхъ правилахъ апостольскихъ и правилахъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ; 3) въ древнихъ литургіяхъ; 4) въ древнихъ актахъ мученическихъ; 5) въ твореніяхъ всѣхъ древнихъ отцевъ и учителей церкви и, наконецъ 6) во всей практикѣ древней христіанской церкви, которая преемственно сохранилась и до нашихъ дней. Руководителемъ при опредѣленіи и отличеніи истинно апостольскаго преданія отъ преданій ложныхъ служитъ голосъ вселенской церкви—ея отцы и учители и соборы. Чрезъ вѣрно служащихъ отцевъ и учителей церкви говорилъ тотъ же Духъ Утѣшитель, Который говорилъ чрезъ апостоловъ и пророковъ (Посл. вост. патр. 12 чл.; ср. І. Дамаскина. Излож. вѣры, кн. IV, гл. 17). На соборныя опредѣленія сами отцы соборовъ смотрѣли какъ на „глаголы, отъ Духа произнесенные“ (VI вс. соб. 1 пр.; VII вс. соб. 1 пр.).

III. Должно однако же помнить, что и почерпаемое чрезъ посредство этихъ источниковъ богопознаніе имѣетъ предѣлы, которыми ограничивается и отличается отъ будущаго познанія о Богѣ, обѣщаемаго намъ въ другой жизни. Предѣлы эти ап. Павелъ обозначаетъ такъ: *видимъ убо нынѣ, якоже зерцаломъ* (δι' ἐσόπτρου) *въ гаданіи* (ἐν αἰνίγματι), *тогда же лицемъ къ лицу: нынѣ разумѣю отчасти, тогда же познаю, якоже и познанъ быхъ* (1 Кор. 13, 12). Такимъ образомъ мы видимъ Бога только какъ въ зеркалѣ, т. е. видимъ лишь отраженіе образа Божія въ дѣлахъ міра и откровенія. Этого мало: образъ Божій представляется намъ въ зеркалѣ міра и откровеніи примрачно, *въ гаданіи* (подъ покровомъ загадки). Посему наше

познаніе о Богѣ является только познаніемъ *отчасти*, а не всецѣлымъ, по сравненію съ тѣмъ, когда *еже отчасти упразднится*, и мы *узримъ Его, якоже есть* (Іоан. 3, 2). Отсюда, и наше настоящее познаніе о Богѣ есть собственно вѣра, а не вѣдѣніе. *Вѣрою ходимъ, а не видѣніемъ* (2 Кор. 5, 7). *Вѣрою разумѣваемъ*, говоритъ апостолъ (Евр. 11, 3). *Аще же не увѣруете, не имате разумѣти* (Исх. 7, 9). Посему-то и все ученіе православной церкви о Богѣ, выраженное въ символѣ вѣры, начинается словомъ *„вѣрую“*.

## § 13. Нравственныя условія богопознанія.

Подобно тому, какъ немногіе изъ язычниковъ, имѣя предъ своими глазами природу, зная исторію и вникая въ свою душу, могли познать истиннаго Бога, не всѣ и изъ имѣющихъ откровеніе Божіе сверхъестественное дѣйствительно познаютъ Бога. Іудеямъ Богъ открылъ славу Свою во Христѣ такъ, какъ дотолѣ не открывалъ, но они не познали Его. Тоже наблюдается и въ мірѣ христіанскомъ. Было и есть не мало людей, обладающихъ иногда даже широкимъ теоретическимъ знакомствомъ съ источниками откровенія Божія, но въ душѣ остающимся не только невѣрующими, но и враждебно настроенными по отношенію къ христіанству. Ясно отсюда, что для пріобрѣтенія живаго богопознанія и убѣжденія въ немъ недостаточно обладанія извѣстными умственными способностями и одной разсудочной дѣятельности. Требуются для сего, очевидно, еще особыя *нравственныя* условія.

Какъ на первѣйшее и необходимѣйшее условіе живаго религіознаго познанія слово Божіе указываетъ на нравственную чистоту—чистоту сердца и жизнь добродѣтельную и благочестивую. Еще Премудрый сказалъ: *въ злохудожную душу не внидетъ премудрость, ниже обитаетъ въ тѣлеси повиннѣмъ грѣху* (Прем. Сол. 1, 4). Самъ Спаситель учитъ, что только *чистые сердцемъ узрятъ Бога* (Мѳ. 5, 8). Ап. Іоаннъ, сказывая намъ, что теперь еще не открылось, что мы будемъ, но что нѣкогда мы будемъ подобны Ему, ибо узримъ Его, какъ Онъ есть, про-

должаетъ: *и всякъ, имѣяй надежду сію Нань, очищаетъ себе, якоже Онъ чистъ есть... Всякъ согрѣшаяй, не видѣ Его, ни позна Его* (1 Іоан. 3, 2—3. 6). Такая важность въ дѣлѣ богопознанія нравственной чистоты, и прежде всего чистоты сердца, объясняется изъ слѣдующаго. Естественное влеченіе и тяготѣніе къ Богу богоподобной души человѣческой исходитъ собственно отъ сердца человѣческаго. Вмѣстѣ съ симъ сердце имѣетъ весьма сильное вліяніе на характеръ и направленіе мышленія и всего поведенія человѣка. *Отъ сердца*, по словамъ Спасителя, *исходятъ помышленія злая* (Мѳ. 15, 19 ср. Лук. 6, 45). Отъ такого или иного настроенія сердца зависитъ и предрасположеніе человѣка къ тому или другому міровоззрѣнію. Поэтому, если сердце чисто, влеченіе къ Богу и вообще всему безусловному, доброму и прекрасному въ немъ не омрачено страстями и пороками, то такая настроенность его *располагаетъ* и умъ къ принятію соотвѣтствующаго міровоззрѣнія; для такого сердца христіанское ученіе о Богѣ не можетъ не казаться высшимъ и совершеннѣйшимъ всѣхъ другихъ ученій; наоборотъ, сердце, настроенное противоположнымъ образомъ, въ состояніи *отвращать* и умъ отъ принятія такого ученія и *влечь* къ признанію за истину ученій, сообразныхъ съ направленіемъ сердца. И невѣріе іудеевъ, по словамъ Спасителя, произошло отъ *огрубѣнія сердца ихъ* (Мѳ. 13, 15). Еммаусскимъ спутникамъ Онъ говорилъ: *о, несмысленная и косная* (медлительные) *сердцемъ, еже вѣровати о всѣхъ, яже глаголаша пророцы* (Лук. 24, 25)! Въ зависимости отъ влеченій сердца находится и тотъ или другой характеръ нравственной жизни человѣка (Мѳ. 15, 19). Но это еще болѣе усиливаетъ способность или неспособность человѣка къ принятію и усвоенію истинъ откровенія. Кто ведетъ худую жизнь, разсуждаетъ св. Іоаннъ Златоустъ, тотъ оспариваетъ ученіе о воскресеніи, о безсмертіи души, о судѣ и многое другое; онъ выдумываетъ судьбу, отрицаніе промысла, потому что душа, находясь на днѣ погибели, старается утѣшить себя такимъ образомъ, чтобы ее не тревожила мысль о судѣ. Нечистая жизнь не жалуетъ возвышеннаго ученія (На Дѣян. Бес. 44; на 1 Кор.

Бес. 8; сн. Григорія Б. Сл. 29, о богосл. 2). Человѣкъ съ развращеннымъ сердцемъ и порочной жизни не только отвращается отъ богооткровенной истины, но неспособенъ и *понять* ее. Это потому, что въ немъ нѣтъ ничего сроднаго съ нею. Какъ всѣ усилія самаго дѣятельнаго ума не могутъ дать понятія о вкусѣ плода, котораго мы никогда не вкушали, о запахѣ цвѣтка котораго не обоняли, а еще менѣе—о чувствѣ, котораго никогда не испытали, такъ безъ приближенія къ откровенію жизнію и дѣлами останутся чуждыми для души истины откровенія. Безъ просвѣтленнаго духа и уподобленія святымъ никто не можетъ понимать рѣчи святыхъ. Такъ поучалъ и Самъ Спаситель. Невѣровавшимъ въ Него іудеямъ Онъ говорилъ: *вы по плоти судите* (Іоан. 8, 15, 19), т. е. по требованіямъ испорченной природы своей. И еще: *кто хощетъ волю Его* (Бога) *творити, разумѣетъ о ученіи, кое отъ Бога есть, или Азъ отъ Себе глаголю* (Іоан. 7, 17). Такъ учили и апостолы: *всякъ любяй... знаетъ Бога; а не любяй, не позна Бога, яко Богъ любы есть* (1 Іоан. 4, 6—7), а ап. Павелъ пишетъ: *душевенъ человѣкъ не пріемлетъ яже Духа Божія: юродство бо ему есть, и не можетъ разумѣти, зане духовнѣ востязуется* (ἀνακρίνεται, т. е. обсуждается—1 Кор. 2, 14). Чѣмъ болѣе человѣкъ очищаетъ свое сердце отъ грѣха, раскрываетъ и усовершаетъ свои нравственныя силы, тѣмъ болѣе онъ уподобляется Богу, тѣмъ болѣе способенъ и къ познанію Его. Тогда недоступное для его разума дѣлается доступнымъ для его сердца.

Нравственная чистота имѣетъ въ дѣлѣ богопознанія великое значеніе и въ томъ отношеніи, что открываетъ доступъ въ сердце человѣка дарамъ Духа Святаго—*духу познанія и разумѣнія* (Ис. 11, 2). Для усвоенія богооткровенной истины необходимо благодатное воздѣйствіе; однихъ естественныхъ усилій человѣка для этого недостаточно. Откровеніе учитъ: Богъ *отверзаетъ умъ къ уразумѣнію Писанія* (Лук. 24, 45); Онъ *наставляетъ на всякую истину* (Іоан. 16, 13); Онъ открываетъ Свои тайны по Своему благоизволенію людямъ достойнымъ (Мѳ. XI, 25—27; Лук. 10, 21—24). Когда Петръ, одинъ изъ ближайшихъ уче-

никовъ Спасителя, отъ лица всѣхъ дванадесяти, исповѣдалъ Его: *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго*, Онъ ему сказалъ: *блаженъ еси Симоне, варъ Іона, яко плоть и кровь не яви тебѣ, но Отецъ Мой, иже на небесѣхъ* (Мѳ. 16, 16—17). Св. Павелъ писалъ коринѳянамъ: *никтоже можетъ рещи* (разумѣется—съ живою вѣрою) *Господа Іисуса точію Духомъ Святымъ* (1 Кор. 12, 3). Стремленіе къ нравственной чистотѣ дѣлаетъ душу особенно воспріимчивою къ благодатнымъ впечатлѣніямъ, отъ благодатнаго же воздѣйствія и озаренія и богопознаніе становится болѣе чистымъ и совершеннымъ.

Съ умственною и нравственною воспріемлемостію истинъ откровенія отъ ищущаго христіанскаго вѣдѣнія требуется еще усердная и постоянная *молитва*. Необходимая вообще, молитва особенно необходима для достиженія успѣховъ въ богопознаніи. На это указываетъ уже самая невозможность безъ благодатнаго просвѣщенія живаго усвоенія истинъ вѣры, какъ и то, что Богъ не отказываетъ въ дарахъ Своей благодати съ вѣрою обращающимся къ Нему (Іак. 1, 5). Этому научаетъ насъ и примѣръ Самого Спасителя и всѣхъ богопросвѣщенныхъ мужей. Спаситель молился Отцу Небесному объ ученикахъ Своихъ, чтобы они были *освящены истиною* (Іоан. 17, 17—20). Апостолы также молились и о самихъ себѣ (Дѣян. 4, 29), и о вѣрующихъ, чтобы Богъ просвѣтилъ ихъ познаніемъ истины и далъ имъ возрастать въ познаніи Его (Рим. 1, 9—12; Еф. 1, 16—18 и др.). Такъ сами молились и учили вѣрующихъ молиться и древніе пастыри и учители церкви. „Когда будешь читать книги св. Писанія“, наставлялъ мужъ апостольскій св. Іустина, „то прежде всего молись истинному Богу, чтобы отверзъ сердце твое къ принятію истины; ибо увидѣть и уразумѣть дѣла Божіи можетъ только тотъ, кому благоволитъ открыть Самъ Богъ. Молись, ибо сей Богъ открываетъ всякому, кто ищетъ у Него и приближается къ Нему съ молитвою“. Такъ и св. церковь для пріобрѣтенія богопознанія призываетъ прежде всего къ молитвѣ къ Богу объ отверзеніи очей ума и сердца къ уразумѣнію Его слова (молебенъ при началѣ ученія). *Открый* (Господи) *очи мои, и уразумѣю чудеса отъ закона Твоего* (Пс. 118, 18).

## § 14. Раздѣленіе ученія о Богѣ въ Самомъ Себѣ.

Въ вѣроизложеніяхъ церкви всѣхъ временъ первое опредѣленіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ есть такое: „Богъ есть единъ въ Св. Троицѣ"; частнѣе тоже выражается такъ: „Богъ единъ по естеству и существу, а по лицамъ Онъ троиченъ" (Прав. исп. ч. 1 отв. на вопр. 8 и 9). Все ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ такимъ образомъ раздѣляется на два главныхъ отдѣла: I отд.—ученіе о Богѣ единомъ въ существѣ; II отд.—ученіе о Богѣ троичномъ въ лицахъ.

---

Отдѣлъ первый.

# О Богѣ единомъ въ существѣ.

При изложеніи ученія о Богѣ единомъ въ существѣ требуется раскрытіе православнаго ученія: I) о существѣ Божіемъ и II) о единствѣ Божіемъ по существу.

## Глава I.

## Существо Божіе.

### § 15. Содержаніе ученія о существѣ Божіемъ. Понятіе о существенныхъ свойствахъ Божіихъ и ихъ раздѣленіе.

Богъ въ существѣ (οὐσία, φύσις, substantia, natura) Своемъ не можетъ быть постигнутъ никакимъ ограниченнымъ разумомъ. Только безконечное можетъ обнять и понять само себя (1 Кор. 2, 11). Познаваемою въ существѣ Божіемъ является та Его сторона, которою Онъ проявляетъ Себя въ мірѣ, отображая здѣсь въ конечныхъ формахъ безконечныя свойства Своего существа. Отсюда, ученіе *о свойствахъ существа Божія* собственно и составляетъ содержаніе ученія о существѣ Божіемъ. На основаніи

лишь этихъ свойствъ человѣкъ и можетъ составить нѣкоторое понятіе о Богѣ съ цѣлію приблизить къ своему разумѣнію непостижимое существо Божіе.

Свойствами существа Божія, иначе—*существенными* свойствами Божіими (τὰ οὐσιώδη ἰδιώματα) называются такія свойства, которыя принадлежатъ самому существу Божію и отличаютъ его отъ всѣхъ прочихъ существъ; эти свойства *общи* всѣмъ лицамъ Св. Троицы, какъ имѣющимъ единое существо. Принадлежность этихъ свойствъ всѣмъ лицамъ Св. Троицы отличаетъ ихъ отъ свойствъ лицъ Божіихъ или *личныхъ* (τὰ προσωπικὰ ἰδιώματα), принадлежащихъ каждому лицу Божества порознь и различающихъ ихъ между собою. Безконечность, духовность, вѣчность, всевѣдѣніе, святость и пр. суть общія всѣмъ лицамъ Св. Троицы свойства или существенныя. Нерожденность, рожденность, исхожденіе—это личныя свойства Божіи. Содержаніе ученія о существѣ Божіемъ составляетъ ученіе объ *общихъ* всѣмъ лицамъ Св. Троицы свойствахъ.

Изъ наименованій Бога въ св. Писаніи, изъ присущей намъ идеи о Богѣ и наблюденій надъ міромъ вещественнымъ и нравственнымъ открывается, что Богъ есть существо безконечное по бытію и духовнымъ совершенствомъ. *Безконечность* и *духовность* суть два наиболѣе общіе и основные признаки въ понятіи о Богѣ. Всѣ другія изъ усвояемыхъ Богу свойствъ только частнѣе опредѣляютъ или мысль о безконечности существа Божія (таковы, напр., самобытность, вѣчность и пр.), или духовность Божества (напр. всевѣдѣніе, святость, благость и пр.), и заключаются въ этихъ послѣднихъ, какъ частное въ общемъ. Отсюда, всѣ свойства существа Божія естественно можно раздѣлить на *общія* и *частныя*. Общими свойствами являются безконечность и духовность существа Божія, а частными—всѣ тѣ, которыя вытекаютъ изъ общихъ и служатъ частнѣйшимъ ихъ разъясненіемъ. Свойства Бога, какъ Существа безконечнаго по бытію, обычно называются *онтологическими* свойствами Божіими, а свойства Бога, какъ всесовершеннѣйшаго Духа,—*духовными*.

## I. Общія свойства существа Божія.

### § 16. Безконечность существа Божія.

Богъ есть существо безконечное, т. е. такое, которое безконечно выше міра,—превышемірное, безпредѣльное,—чуждо всѣхъ недостатковъ и ограниченій, присущихъ міровому бытію; выше Его не можетъ *быть* другаго, не можетъ быть и *представлено*. Мысль о безконечности Бога это есть первая мысль, какая вызывается въ нашей душѣ уже прирожденною духу идеею о Богѣ и къ какой приводитъ человѣка подъ ея руководствомъ разсмотрѣніе міра (путемъ отрицанія свойствъ конечнаго бытія въ Богѣ). Если не будетъ усвоенъ Существу Высочайшему этотъ признакъ, то умъ принужденъ будетъ искать другаго существа, которое было бы выше и лучше Его по бытію, превосходнѣе Его по совершенствамъ; въ такомъ случаѣ это высшее и превосходнѣйшее будетъ Божествомъ.

Въ откровеніи мысль о безконечности существа Божія выражена ясно, сильно и разнообразно. Оно учитъ, что Богъ—единственное существо, стоящее превыше мѣста, времени и свойствъ всего сотвореннаго бытія. Онъ *превыше небесъ, глубже преисподней* (Іов. 11, 8), *мѣсто селенія Его велико, и не иматъ конца, высоко и безмѣрно* (Варух. 3, 24—25). Тогда какъ небо и земля измѣнчивы и, какъ одежда, способны обветшать и погибнуть, Онъ—всегда тотъ же, и лѣта Его не оканчиваются (Псал. 101, 26—28). Тогда какъ все въ мірѣ дѣло рукъ Его и обязано всецѣло бытіемъ своимъ Ему одному (Іоан. 1, 3; Рим. 11, 36), Самъ Онъ есть полнота истиннѣйшаго и совершеннѣйшаго бытія, Онъ есть *Сый* (Іегова—Исх. 6, 3). Поэтому Онъ есть надъ всѣмъ верховный Господь и Владыка (Быт. 15, 2; Пс. 135, 3; 2, 4 и пр.), Царь царствующихъ и Господь господствующихъ (1 Тим. 6, 15; Втор. 10, 17), Вседержитель (Παντοκράτωρ), всемогущій (Быт. 17, 1; 28, 3; Исх. 6, 3). Онъ поэтому ни съ кѣмъ несравнимъ: *Господи, Господи, кто подобенъ Тебѣ* (Пс. 34, 10; Ис. 40, 18)? Подобія, съ которымъ бы можно Его сравнить, нельзя и найти: *нѣсть святъ, якоже*

*Господь, и нѣсть праведенъ, яко Богъ нашъ* (1 Цар. 2, 2). Совершенства Его такъ велики, что совершенства другихъ тварей какъ бы исчезаютъ предъ Его совершенствами: Онъ *единый сильный* (1 Тим. 6, 15), *единый премудрый* (Рим. 14, 26), *единый благій* (Марк. 10, 18), *единый святый* (1 Цар. 2, 2), *единый, имѣющій безсмертіе* (1 Тим. 6, 16), а потому *велій Господь и хваленъ зѣло, и величію Его нѣсть конца* (Псал. 144, 3).

Ясно отсюда, что „безконечность“ въ приложеніи къ Богу не есть только одно *отрицательное* понятіе, обозначающее отсутствіе въ Немъ тѣхъ несовершенствъ по бытію, какія свойственны существамъ конечнымъ и ограниченнымъ (буквально безконечность есть отрицаніе конечности). Въ самомъ отрицаніи этихъ несовершенствъ уже содержится *утвержденіе* бытія въ Богѣ противоположенныхъ имъ совершенствъ по бытію.

## § 17. Духовность существа Божія.

Богъ, будучи Существомъ безконечнымъ, есть вмѣстѣ съ симъ чистѣйшій и всесовершеннѣйшій личный Духъ. Откровеніе отвергаетъ какъ грубочувственныя языческія представленія о Божествѣ: измѣненіе славы *нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна человѣка, и птицъ, и четвероногихъ, и гадъ* (Рим. 1, 21—23; Дѣян. 17, 29), такъ и понятіе о немъ, какъ о какой-либо сокрытой въ природѣ силѣ, о какой-либо душѣ міра въ смыслѣ пантеистическомъ.

I. Истина о духовности Божества съ самаго начала проповѣдывалась въ ветхомъ завѣтѣ. Не называя Бога нигдѣ прямо Духомъ, ветхозавѣтное откровеніе тѣмъ не менѣе усвояетъ Богу все то, что входитъ въ понятіе о духѣ. Такъ, Богъ изображается въ ветхомъ завѣтѣ какъ существо, обладающее высочайшимъ сознаніемъ (Втор. 32, 39; Исх. 20, 2—3; Ис. 41, 4 и др.), разумомъ (1 Цар. 2, 3; Пс. 146, 5 и др.) и волею (Пс. 113, 11; Дан. 4, 14), со всѣми ихъ многоразличными свойствами. Ему усвояются: всевѣдѣніе (Быт. 16, 13; Іов. 26, 6; 28, 24; Пс. 146, 4 и др.), премудрость (Іов. 12, 13; Пс. 103, 24), всемогущество (Іов. 42, 2), святость (Лев. 19, 2), благость (Пс.

144, 9), правосудіе (Пс. 144, 17) и другія свойства духовно-личнаго бытія, свидѣтельствующія о духовности Его природы. Моисей дважды называетъ Его *Богомъ духовъ и всякія плоти* (Числ. 16, 22; 27, 16), а о допотопномъ человѣчествѣ Самъ Богъ говоритъ: *не имать духъ Мой пребывати въ человѣцѣхъ сихъ во вѣкъ, зане суть плоть* (Быт. 6, 3). Вмѣстѣ съ симъ Богу приписываются такія свойства, какъ вездѣсущіе или неизмѣримость (Пс. 138, 7—10; Ис. 66, 1; Іер. 23, 24), неизмѣняемость (Пс. 101, 26—28; Числ. 23, 19), вѣчность (Исх. 3, 14; Ис. 43, 10; Пс. 89, 2), которыми, очевидно, исключается мысль о бытіи чего-либо вещественнаго или тѣлеснаго въ Богѣ.

Правда, съ изображеніями Бога безконечнымъ Духомъ нерѣдко въ ветхомъ завѣтѣ усвояются Богу свойства тѣлесной природы человѣка. Такъ, онъ часто изображается какъ имѣющій главу, лицо, очи, уши, носъ, уста, руки, ноги, сердце, приписываются Ему свойственныя тѣлу человѣка состоянія и дѣйствія, напр. дыханіе, голосъ, осязаніе, зрѣніе, обоняніе, вкусъ и т. п. (т. н. *антропоморфизмы)*. Но и этого рода изображенія не противорѣчатъ ученію ветхаго завѣта о Богѣ, какъ высочайшемъ Духѣ. Человѣкообразнымъ изображеніемъ свойствъ и жизни въ Богѣ въ ветхозавѣтное ученіе отнюдь не вводится догматическій антропоморфизмъ, подобный антропоморфизму языческихъ сказаній о Божествѣ. Въ ветхозавѣтной религіи онъ заключается не въ мысли, а въ языкѣ, не въ самомъ существѣ дѣла, а только въ особенной формѣ или образѣ представленія, а потому не наноситъ ущерба откровенной истинѣ. Самые образы отъ начала до конца, далеко отстоя отъ миѳологическихъ сказаній о богахъ народовъ той эпохи, таковы, что вездѣ могутъ быть легко объяснены въ смыслѣ не недостойномъ Бога. Но что ихъ и требовалось понимать въ богоприличномъ смыслѣ, это открывается изъ ученія ветхаго завѣта о премірности Божества, о жизни Божіей безконечно возвышенной надъ жизнію міра, изъ отрицанія въ Богѣ бытія тѣлесныхъ органовъ, подобныхъ членамъ человѣческаго тѣла (Іов. 10, 4—5; Пс. 120, 4; Ис. 40, 28), а еще болѣе изъ того, что въ немъ прямо запрещается изображать Бога въ вещественныхъ образахъ (Исх. 20, 4—5; Вт. 5, 8—9—вторая заповѣдь).

Причины же такихъ изображеній Божества, кромѣ того, что образность есть природное свойство древнееврейской рѣчи, заключаются и въ томъ, что людямъ, облеченнымъ плотію, невозможно понимать и выражать свою мысль о духовныхъ предметахъ безъ употребленія образовъ, типовъ и символовъ. Тѣмъ необходимѣе былъ антропоморфизмъ для такого народа, какъ еврейскій, чтобы привить къ нему возвышенное понятіе о Богѣ, какъ Духѣ.

**Примѣчаніе.**—Отъ *антропоморфическихъ* изображеній Бога въ Писаніи должно отличать изображенія т. н. *антропопатическія*; такими называются изображенія Бога съ свойственными человѣку *духовными* состояніями, усвоеніе Ему напр. радости, печали, гнѣва, веселія, раскаянія и пр. Хотя это тоже выраженія образныя, но имѣютъ иное значеніе, чѣмъ антопоморфизмы. Антопоморфизмы суть только знаки другихъ понятій, духовныхъ, а антропопатіи—не знаки, а въ собственномъ смыслѣ состоянія духа Божественнаго, только особенныя, сообразныя съ безконечною природою Божіею, и чуждыя той грѣховности, какая присуща состояніямъ духа человѣческаго. Кромѣ немощности человѣческаго языка выразить мысль о Богѣ безъ употребленія человѣкообразныхъ выраженій, глубочайшее основаніе для себя антропопатическія изображенія имѣютъ въ томъ, что человѣкъ есть образъ Божій.

II. Въ новомъ завѣтѣ ученіе о духовности Божества, какъ предложенное для возросшихъ въ вѣрѣ, раскрывается уже безъ прежнихъ антропоморфизмовъ. Здѣсь прямо Богъ называется Духомъ. Спаситель въ бесѣдѣ съ женою самарянкою сказалъ: *Духъ (есть) Богъ* (Πνεῦμα ὁ Θεός): *и иже кланяется Ему, духомъ и истиною достоитъ кланятися* (Іоан. 4, 24). Наименованіе Бога Духомъ—Πνεῦμα, а *духъ*, по словамъ Самого же Спасителя, *плоти и кости не имать* (Лук. 24, 39), показываетъ, что Богъ есть Существо простое, невещественное. Указывая же на близость времени, когда поклоненіе Ему будетъ повсемѣстнымъ (21 ст.), Спаситель тѣмъ выражаетъ, что Богъ есть Духъ неограниченный пространствомъ, вездѣсущій, вообще—безконечный. Ясно выражена Имъ и та мысль, что Богъ имѣетъ нѣчто сходное съ духомъ человѣческимъ, т. е. что какъ нашъ духъ мыслитъ, желаетъ, чувствуетъ, такъ и Богъ обладаетъ тѣми

же свойствами, только сообразно Его безконечной природѣ. Это показывается тѣми изреченіями Спасителя, въ которыхъ усвояется Богу знаніе (Мѳ. 6, 32; 11, 27), воля (Іоан. 6, 38), дѣятельность (Іоан. 5, 17), любовь (Іоан. 3, 16) и другія свойства, принадлежащія духовно-разумному и личному существу.

Таково же и ученіе апостоловъ о духовности Божества. *Господь Духъ есть,* говоритъ ап. Павелъ, *а идѣже Духъ Господень, ту свобода* (2 Кор. 3, 17). Соединеніемъ съ мыслію о духѣ мысли о свободѣ показывается, что Богъ, по мысли апостола, есть существо личное, свободно-разумное. Та же мысль о Богѣ преподается апостолами, когда Онъ называется ими *Отцемъ духовъ* (Евр. 12, 9), *невидимымъ* (1 Тим. 1, 17; Кол. 1, 15), *единымъ, имѣющимъ безсмертіе* (1 Тим. 6, 16), а также когда они приписываютъ Ему разумъ (Рим. 11, 33; Іак. 1, 5), волю (Еф. 1, 11; Апок. 4, 11), любовь (Іоан. 4, 8, 16) и другія свойства, могущія принадлежать только личному духу.

III. Церковь, слѣдуя ученію откровенія, всегда признавала духовность Божества. Учители церкви первыхъ вѣковъ, начиная съ апологетовъ, уже рѣшительно вооружались противъ грубо-чувственныхъ языческихъ и поздне-іудейскихъ представленій о Богѣ, пытавшихся вторгнуться въ среду христіанскаго общества. Съ еще большею опредѣленностію выразилось вѣрованіе церкви въ духовность Божества по поводу появленія въ IV в. *ереси антропоморфитовъ* (иначе авдіанъ). Антропоморфиты утверждали, что Бога нужно представлять не иначе, какъ во всемъ подобнымъ человѣку, не исключая и тѣла со всѣми его матеріальными органами и членами. Основаніе для такой мысли они думали видѣть въ св. Писаніи, и именно: въ повѣствованіи Моисея о сотвореніи человѣка *по образу Божію* (Быт. 1, 26), который, какъ они полагали, заключается не только въ душѣ, но и въ тѣлѣ, а еще болѣе—въ изображеніяхъ Бога съ членами и свойствами человѣческаго тѣла. Отцы церкви рѣшительно осуждали столь грубое представленіе о Богѣ и не менѣе неразумное пониманіе Писанія. Образъ Божій, объясняли они, нужно полагать не въ тѣлѣ человѣка, а въ его душѣ, въ ея свойствахъ и силахъ, способныхъ дѣлать человѣка владыкою на землѣ и подни-

маться до нравственнаго совершенства или богоподобія. Въ опроверженіе же втораго довода антропоморфитовъ отцы церкви объясняли причины употребленія въ Писаніи человѣкообразныхъ выраженій о Богѣ, а вмѣстѣ предлагали и самое объясненіе ихъ въ богоприличномъ смыслѣ [1]). Сверхъ сего, они показывали, что ученіе антропоморфитовъ и само въ себѣ полно несообразностей. Это они дѣлали очевиднымъ чрезъ сопоставленіе предполагаемой еретиками тѣлесности Божіей съ другими свойствами Бога, усвояемыми Ему въ откровеніи и признаваемыми самими антропоморфитами, каковы: безпредѣльность, вездѣсущіе, неизмѣняемость, неразрушимость, вѣчность, всесовершенство и др. Въ виду явныхъ несообразностей, заключающихся въ ученіи антропоморфитовъ, ихъ ученіе было признаваемо ересію, ересію безразсудною, глупѣйшею и грубѣйшею, а самые лжеучители причислялись къ еретикамъ и были отлучаемы отъ церкви, кромѣ лишь увлекавшихся лжеученіемъ по простотѣ и невѣжеству.

IV. Ученіе откровенія и церкви о Богѣ, какъ всесовершенномъ и безконечномъ Духѣ, находитъ себѣ подтвержденіе и въ соображеніяхъ разума. Уже самое понятіе о всесовершенствѣ Божіемъ требуетъ мыслить Его личнымъ духомъ. Руководимые прирожденною идеею о Богѣ люди всѣхъ временъ, на какой бы ступени развитія ни находились, обыкновенно Богомъ представляютъ то, выше и совершеннѣе чего ничего не можетъ быть. Какъ существо всесовершенное, Богъ можетъ быть мыслимъ лишь обладающимъ всѣми совершенствами, какія наблюдаются въ мірѣ, конечно, въ самой безпредѣльной степени, ибо Богъ есть начало и причина всего существующаго и живущаго во вселенной, а вселенная, какъ твореніе Его, есть обнаруженіе Его совершенствъ. Самымъ высшимъ твореніемъ въ видимомъ мірѣ является человѣкъ, какъ существо разумное, личне и самосознательное; существа же вещественныя, не имѣющія сознанія и разумности, уже занимаютъ низшее мѣсто въ лѣстницѣ бытія. Поэтому, возвышаясь къ причинѣ міра, мы необходимо должны признавать, что этою причи-

---

[1]) Образецъ древнеотеческихъ объясненій встрѣчающихся въ Писаніи человѣкообразныхъ выраженій о Богѣ см. у *І. Дамаскина* въ Точн. излож. вѣры, I кн. 19 гл.

ною могъ быть только верховный разумъ и, слѣдовательно, личный Богъ. Съ другой стороны, если исключить изъ понятія о Богѣ мысль о Немъ, какъ о всесовершеннѣйшемъ Духѣ, то останется недостойное Бога представленіе о Немъ, какъ о силѣ хотя и всемогущей, но неразумной, слѣпой, чисто физической, превосходнѣе которой былъ бы человѣкъ, одаренный разумомъ.

Къ тому же заключенію приводитъ разумъ разсмотрѣніе свойствъ міроваго бытія вообще. Законосообразность міровыхъ явленій, стройность и разумность въ составѣ и процессѣ развитія вселенной необходимо предполагаютъ въ существѣ, образовавшемъ міръ, ясное сознаніе какъ всего міроваго строя, такъ и всѣхъ средствъ и способовъ, необходимыхъ для достиженія цѣли міроваго развитія. Безсознательная, слѣпая сила не могла бы произвести столь законосообразный и разумный строй, какой мы видимъ.

Нельзя, наконецъ, не видѣть подтвержденія истины о духовности Божества и въ томъ, что Божество во всѣхъ религіяхъ мыслится личнымъ существомъ, хотя не вездѣ одинаково совершенны представленія о Божественной личности. Во всѣхъ религіяхъ человѣкъ вѣритъ въ возможность живаго и дѣятельнаго взаимоотношенія между собою и Существомъ высочайшимъ, возсылаетъ къ Нему молитвы, приноситъ жертвы, ожидая отъ Него помощи, видитъ въ Немъ праведнаго мздовоздаятеля, награждающаго добродѣтель, карающаго порокъ въ настоящей и будущей жизни. Такое общее всѣмъ народамъ представленіе о Богѣ, какъ существѣ личномъ, нельзя, конечно, считать только самообольщеніемъ человѣка, представленіемъ, не имѣющимъ въ своей основѣ истины.

## II. Частныя свойства существа Божія.

### § 18. Свойства существа Божія, какъ существа безконечнаго.

Богъ, какъ существо безконечное, чуждъ недостатковъ и ограниченій, свойственныхъ бытію конечному. Бытіе же конечное,— всѣ существа и предметы видимаго міра ограничены какъ по на-

чалу и причинѣ своего бытія, такъ и по условіямъ своего существованія: по началу и причинѣ своего бытія всѣ они являются зависимыми отъ сторонней причины или не самобытными, а вслѣдствіе не самобытности и подверженными, помимо своей воли, постояннымъ видоизмѣненіямъ; по условіямъ же своего проявленія всѣ они зависимы отъ условій пространства и времени. Богъ же, какъ существо безконечное и, слѣдовательно, свободное отъ всѣхъ этихъ ограниченій, есть Существо самобытное, ни отъ кого и ни отъ чего независимое по Своему бытію, а потому независимое отъ случайныхъ перемѣнъ, или неизмѣняемое, а вмѣстѣ—и отъ всѣхъ условій времени и пространства, иначе—вѣчное, неизмѣримое и вездѣсущее. Главныя свойства существа Божія, какъ существа безконечнаго, слѣдовательно, суть: 1) *самобытность*, 2) *неизмѣняемость*, 3) *вѣчность*, 4) *неизмѣримость и вездѣприсутствіе*.

**1. Самобытность.**—Это есть такое свойство, которое означаетъ, что Богъ не происходитъ ни отъ чего другаго, и не зависитъ ни отъ какого другаго бытія по Своему бытію, но причину и необходимыя условія Своего бытія имѣетъ въ Себѣ Самомъ. Какъ такое существо Богъ, поэтому, есть существо *необходимо* существующее, т. е. такое, которое не можетъ не быть. Всякое ограниченное быть случайно (т. е. можетъ быть и не быть), такъ какъ обязано своимъ существованіемъ нѣкоторой посторонней причинѣ. Но что существуетъ само по себѣ, по самой своей природѣ *не можетъ не существовать*. Для разума это свойство представляется столь необходимымъ въ Богѣ, что безъ него онъ и не можетъ мыслить Бога. Богъ не независимый по бытію не есть Богъ. Самобытность Бога необходимо предполагается и условностію конечнаго бытія.

Св. Писаніе самобытность Божію изображаетъ ясно. *Азъ есмь Сый*, такъ Самъ Богъ опредѣляетъ Себя, какъ существо самобытное, возвѣщая Моисею Свое имя при купинѣ. *Азъ есмь Сый* (Iehovah или Iahveh, Ὁ ὢν). *И рече: тако речеши сыномъ израилевымъ: Сый посла Мя къ вамъ* (Исх. 3, 14). Какъ бы поясненіемъ сихъ словъ въ Новомъ Завѣтѣ служатъ слова: *Азъ есмь Алфа и Омега, начатокъ и конецъ, гла-*

*голетъ Господь, сый и иже бѣ, и грядый, Вседержитель* (Апок. 1, 8). Особенно же прямо и сильно изображается мысль о самобытности Божіей въ словахъ Спасителя: *якоже Отецъ иматъ животъ въ Себѣ, тако даде и Сынови животъ имѣти въ Себѣ* (Іоан. 5. 26). Какъ такое существо, Богъ въ св. Писаніи изображается дающимъ *всѣмъ животъ, и дыханіе, и вся* (Дѣян. 17, 25; Пс. 35, 9—10), Ему же никто ничего не можетъ дать, никто ни въ чемъ не подаетъ наставленія или совѣта (Исх. 40, 13—14; Рим. 11, 34—35). Чрезъ пр. Исаію Онъ Самъ говоритъ: *да увѣсте и вѣруете Ми, и уразумѣете, яко Азъ есмь: прежде Мене не бысть инъ Богъ, и по Мнѣ не будетъ* (43, 10; ср. 41, 4; 44, 6—7; 48, 12).

**2. Неизмѣняемость.**—Неизмѣняемость въ Богѣ есть такое свойство, по которому Онъ всегда пребываетъ одинъ и тотъ же и въ существѣ Своемъ, и въ Своихъ силахъ и совершенствахъ, и въ Своихъ опредѣленіяхъ, не подлежа никакого рода перемѣнамъ или случайнымъ переходамъ изъ одного состоянія—лучшаго или худшаго въ другое—худшее или лучшее. Это свойство нераздѣльно соединено въ Богѣ съ свойствомъ Его самобытности и необходимо имъ предполагается. Конечныя существа подлежатъ непрерывной измѣняемости въ своемъ бытіи, и это потому, что онѣ не самобытны и зависимы по бытію отъ стороннихъ причинъ и условій. Въ Богѣ же потому самому и не мыслимы никакія случайныя видоизмѣненія въ бытіи, что Онъ независимъ ни отъ кого и ни отъ чего по бытію; какъ Самъ причина Своего бытія, Онъ всегда и всецѣло обладаетъ Своею сущностію, такъ что въ каждое данное мгновеніе Его жизнь должна являться полнымъ и всецѣлымъ выраженіемъ Его сущности, быть всегда равною по своему внутреннему содержанію.

Таковымъ откровеніе и изображаетъ Бога. Самъ Онъ о Себѣ свидѣтельствуетъ: *Азъ Господь Богъ вашъ, и не измѣняюся* (Мал. 3, 6). Свящ. писатели утверждаютъ, что у *Отца свѣтовъ нѣсть премѣненіе или преложенія стѣнь* (ни тѣни перемѣны—Іак. 1, 17; ср. Евр. 6, 16—17). Они отвергаютъ въ Немъ измѣняемость, замѣчаемую и въ видимой природѣ, и въ человѣкѣ. Первая мысль особенно ясно выражена Псалмопѣвцемъ:

*въ началѣхъ Ты, Господи, землю основалъ еси, и дѣла руку Твоею суть небеса. Та погибнутъ, Ты же прибываеши: и вся, яко риза обетшаютъ, и яко одежду свіеши я, и измѣнятся. Ты же тойжде еси, и лѣта Твоя не оскудѣютъ* (Пс. 101, 26—28). Отвергается откровеніемъ въ Богѣ и измѣняемость, замѣчаемая въ человѣкѣ. *Вѣренъ Господь во всѣхъ словесѣхъ Своихъ* (Пс. 144, 13; ср. Марк. 13, 31). *Не яко человѣкъ, Богъ колеблется, ниже яко сынъ человѣческій измѣняется: Той глаголаше, не сотворитъ ли* (Числ. 23, 19)? *Іисусъ Христосъ*, по словамъ апостола, *вчера и днесь, тойже и во вѣки* (Евр. 13, 8).

**Примѣчаніе.** Относительно неизмѣняемости Божіей для разума встрѣчаются нѣкоторыя трудности, требующія разъясненія. Главнѣйшими изъ такихъ трудностей являются слѣдующія:

1) Какъ согласить съ неизмѣняемостію въ Богѣ *рожденіе въ Немъ Сына* и *исхожденіе Духа Св.*, когда то и другое необходимо предполагаетъ своего рода движеніе и переходъ изъ одного состоянія въ другое? Отвѣтъ на это даетъ св. *І. Дамаскинъ* (Излож. вѣры, I кн. 8 гл.), и сущность его можно выразить такъ: Богъ Отецъ, раждая изъ собственной сущности одинаковое съ Собою по естеству, раждаетъ внутри Своей сущности, а не внѣ, Самъ Собою, не имѣя нужды ни въ чьемъ содѣйствіи, раждаетъ вѣчно, нескончаемо и непрестанно, такъ что Сынъ всегда былъ съ Отцемъ и въ Отцѣ, и потому раждаетъ безъ ущерба Своей неизмѣняемости. Тогда бы только Онъ подвергся измѣненію, когда бы во времени раждалъ Сына, сдѣлавшись Отцемъ послѣ и не бывъ Имъ прежде, когда бы раждалъ не Самъ Собою, а при содѣйствіи со внѣ, и когда бы происходило отдѣленіе существа Сына отъ существа Отца. Подобное разсужденіе приложимо и по отношенію къ исхожденію Св. Духа. Въ существѣ самобытномъ и вѣчномъ это рожденіе и изведеніе являются самобытными и вѣчными, а потому ни въ какомъ случаѣ не могутъ служить въ Немъ признаками Его измѣняемости.

2) Какъ согласить съ неизмѣняемостію Божіею *воплощеніе Бога Слова* въ лицѣ І. Христа? Высказавшимъ такое недоумѣніе казалось невозможнымъ мыслить Божество послѣ воплощенія тѣмъ же, какимъ Оно было до воплощенія. Отвѣтъ на это недоумѣніе содержится въ ученіи церкви о томъ,

что два естества въ I. Христѣ, при единствѣ ѵпостаси, соединились не только нераздѣльно и неразлучно, но и *неслiянно* и *неизмѣнно* или непреложно (вѣроопред. IV всел. соб.). Божество въ I. Христѣ приняло только въ Свою ѵпостась человѣчество, но не соединилось съ нимъ такъ, чтобы чрезъ соединенiе составилось во Христѣ нѣкоторое новое—третье существо (не слилось такъ, какъ сливаются напр. два вмѣстѣ расплавленные металла); напротивъ, онѣ соединились неизмѣнно или непреложно, такъ что ни Божество не измѣнилось въ человѣчество, ни человѣчество—въ Божество, но каждое изъ естествъ сохранило свои свойства, Божество—Свою безконечность, человѣчество—свою ограниченность. Посему чрезъ воплощенiе никакого измѣненiя въ существѣ Божiемъ не послѣдовало; оно произошло-бы лишь въ томъ случаѣ, если бы Божество, какъ учили монофизиты, смѣшалось съ человѣчествомъ, образовавъ изъ Себя и человѣческой природы одно новое, смѣшанное естество.

3) Какъ можетъ сохраняться неизмѣняемость Божiя, когда Богъ во времени *сотворилъ мiръ?* Недоумѣнiе это разрѣшается такъ. Творенiе мiра въ отношенiи къ Богу не есть что-либо случайное, неожиданное и непредвидѣнное Богомъ; мысль о мiрѣ существовала въ умѣ Божiемъ отъ вѣчности, и при томъ, какъ мысль о мiрѣ, имѣющемъ быть созданнымъ во времени: *разумна* (т. е. вѣдомы) *отъ вѣка Богови вся дѣла Его* (Дѣян. 15, 18); равно вѣчна въ Богѣ и сила творчества. Творенiе мiра, слѣдовательно, есть не что иное, какъ осуществленiе во времени вѣчной и неизмѣнной мысли Божiей. Съ другой стороны, творенiе есть внѣшнiй процессъ Его дѣятельности. Богъ не изъ Своего собственнаго существа произвелъ мiръ, а создалъ его чрезъ внѣшнiй творческiй актъ Своей воли, который не произвелъ никакой перемѣны въ Его существѣ.

4) Не противорѣчитъ ли ученiю о неизмѣняемости Божiей *промышленiе Божiе о мiрѣ?* Нѣтъ. Оно совершается по предопредѣленiю Божiю (Дѣян. 15, 18; Дан. 13, 42; Сир. 23, 29), а слѣдовательно, не представляетъ ничего новаго для жизни божественной, а тѣмъ болѣе не составляетъ никакого прибавленiя къ существу Божiю. Богъ отъ вѣчности провидѣлъ весь ходъ мiровыхъ событiй и отъ вѣчности предопредѣлилъ весь рядъ дѣлъ Своего промыслительнаго воздѣйствiя на мiровой порядокъ. Тогда бы вносилась измѣняемость въ существо Божiе, если бы дѣйствiя промышленiя

Божія не были предусмотрѣны, а были случайнымъ дѣломъ, вымагаемымъ у Бога непредвидѣнными обстоятельствами.

5) Что касается, наконецъ, тѣхъ изреченій Писанія, въ которыхъ Богъ представляется съ *перемѣнчивыми чувствами*—то гнѣва (Исх. 32, 9—10; Числ. 16, 46; 4 Цар. 24, 15 и др.), то раскаянія въ Своихъ милостяхъ (Быт. 6, 6; 1 Цар. 15, 11, 35; Суд. 2, 20 и пр.) по отношенію къ людямъ и под., то Писаніе во всѣхъ этихъ случаяхъ говоритъ только приспособительно къ намъ, языкомъ нашимъ, но понимать его нужно въ смыслѣ богоприличномъ.

**3. Вѣчность.**—Богъ, какъ существо неизмѣняемое, не зависитъ отъ условій времени, какъ формы всякаго измѣнчиваго бытія, или *вѣченъ*. Время не есть что-либо само по себѣ существующее, независимо отъ вещей; оно есть лишь неотъемлемое свойство вещей (форма бытія конечнаго), есть тѣ постоянныя измѣненія въ вещахъ, вслѣдствіе которыхъ онѣ то появляются, то исчезаютъ, переходя изъ одного состоянія въ другое и въ каждое опредѣленное мгновеніе являются не тѣмъ, чѣмъ онѣ были прежде. Этими то измѣненіями и опредѣляется въ преемственномъ бытіи конечномъ *прежде* и *послѣ*, начало и конецъ, настоящее, прошедшее и будущее. Если бы въ бытіи конечномъ не происходило такихъ постоянныхъ измѣненій, а было бы оно всегда одинаково равнымъ самому себѣ, тогда не было бы измѣренія продолжительности бытія, не было бы мѣста и для времени. Таково именно и есть бытіе неизмѣняемаго существа Божія. Оно всецѣло и всегда одинаково владѣетъ своимъ бытіемъ, безъ всякаго возрастанія или уменьшенія, безъ всякой преемственности или перемѣны, а потому для Него нѣтъ ни начала, ни конца, ни прошедшаго, ни будущаго, а есть только всегда одинаковое, присносущное или вѣчное бытіе. Съ *отрицательной* стороны вѣчность Божія, такимъ образомъ, состоитъ въ томъ, что для Бога нѣтъ тѣхъ измѣреній времени, какія прилагаются къ бытію конечному, съ *положительной*—въ томъ, что Богъ во всѣ времена существуетъ одинаковымъ образомъ, въ Немъ все всегда—тоже и въ томъ же видѣ.

Откровеніе изображаетъ вѣчность Бога со всею раздѣльностію. *Азъ есмь Сый* (Исх. 3, 14), говоритъ о Себѣ Самъ Богъ. Внутренняя зависимость вѣчности Божіей отъ его неизмѣняемости

ясно выражена въ вышеприведенныхъ словахъ Псалмопѣвца: *въ началѣхъ Ты, Господи, основалъ еси землю... Ты же тойжде еси, и лѣта Твоя не оскудѣютъ* (Пс. 101, 26—28). О степени продолжительности бытія Божія, приспособительно къ нашимъ обозначеніямъ времени, оно представляетъ свидѣтельствующимъ Самого Бога: *Азъ есмь первый, и Азъ есмь въ вѣкъ* (Ис. 48. 12; сн. 41, 4; 44, 6). *Азъ есмь Альфа и Омега, начатокъ и конецъ* (Апок. 1, 8), *Азъ есмь первый и послѣдній* (— 17 ст.). *Прежде Мене не бысть инъ Богъ, и по Мнѣ не будетъ* (Ис. 43, 10). Мысль этихъ изреченій та, что человѣкъ, куда бы ни простирался своимъ умомъ при измѣреніяхъ времени—къ началу или концу, онъ вездѣ встрѣчаетъ Бога, Который, слѣдовательно, выше самыхъ большихъ измѣреній времени: *прежде даже горамъ не быти и создатися земли и вселеннѣй, и отъ вѣка и до вѣка Ты еси* (Пс. 89, 2). Самый образъ вѣчнаго бытія Божія Писаніе представляетъ отличнымъ отъ образа бытія конечнаго и возвышеннымъ надъ существующими у насъ измѣреніями времени. Псалмопѣвецъ говоритъ о Немъ: *тысяща лѣтъ предъ очима Твоима, Господи, яко день вчерашній* (Пс. 89, 5), а ап. Петръ, повторивши эти слова, присовокупляетъ, что *и единъ день предъ Господемъ, яко тысяща лѣтъ* (2 Петр. 3, 8). Сообразно съ этимъ Богъ называется *Царемъ вѣковъ* (1 Тим. 1, 17), т. е. Царемъ надъ временами и, конечно, Самъ не подчиненнымъ имъ, *живущимъ во вѣки* (Втор. 32, 40), остающимся всегда одинаковымъ или тѣмъ же (Пс. 101, 28), чѣмъ показывается, что Богъ не только всегда существуетъ, но существуетъ всегда одинаково.

**4. Неизмѣримость и вездѣприсутствіе.**—Находясь выше условій времени, Богъ не ограниченъ и никакими предѣлами пространства,—Онъ *неизмѣримъ и вездѣсущъ*. Подобно времени, пространство не есть что-либо существующее независимо отъ вещей, а есть самыя вещи, разсматриваемыя только со стороны протяжимости; оно показываетъ, что бываетъ внѣ или подлѣ нихъ и что составляетъ въ нихъ длину, широту, высоту или глубину. Опредѣленная протяжимость вещей конечныхъ происходитъ отъ недостатка въ нихъ самобытности и зависимости

ихъ по бытію отъ внѣшнихъ условій, полагающихъ пространственные предѣлы или границы ихъ бытія. Наблюденіе показываетъ, что чѣмъ болѣе въ существѣ или предметѣ независимости по бытію отъ стороннихъ условій и способности къ внутреннему и самостоятельному существованію, тѣмъ болѣе оно способно овладѣвать пространствомъ, соотвѣтственно потребностямъ своей природы: растеніе, напр. болѣе можетъ овладѣвать имъ (корнями въ землѣ, вѣтвями въ воздухѣ), чѣмъ камень; существа, одаренныя самопроизвольною силою—еще болѣе, чѣмъ растенія (черезъ перемѣну мѣста), душа человѣческая (мыслями и стремленіями)—болѣе этихъ послѣднихъ, а чистые духи, не связанные съ тѣломъ, и еще болѣе свободны отъ пространственныхъ ограниченій. Понятно отсюда, какимъ долженъ быть и есть Богъ по отношенію къ пространству. Какъ существо самобытное и независимое ни въ чемъ и ни отъ чего сторонняго или внѣшняго, Онъ не можетъ быть ничѣмъ со внѣ стѣсняемъ или ограждаемъ, ничѣмъ исключаемъ или заключаемъ, Онъ—существо, стоящее выше всякой пространственности или измѣримой протяжимости,—существо необъятное, неограниченное и неизмѣримое. Разсматриваемый же *съ отношеніи къ міру*, Онъ есть существо вездѣсущее, т. е. Онъ пребываетъ не въ одномъ какомъ-либо мѣстѣ или въ одно время—въ одномъ, въ другое—въ другомъ, но пребываетъ вездѣ, всегда и всецѣло. Въ мірѣ какъ физическомъ, такъ и нравственномъ нѣтъ ни одного мѣста, ни одного существа, и во всѣхъ существахъ нѣтъ никакого малѣйшаго, такъ сказать, частичнаго состоянія и дѣйствія силъ, гдѣ бы Богъ не присутствовалъ.

Откровеніе во всѣ времена возвѣщало о неизмѣримости и вездѣприсутствіи существа Божія. Самъ Богъ говоритъ о Себѣ въ ветхомъ завѣтѣ: *еда небо и землю не Азъ наполняю* (Іер. 23, 24)? *Небо престолъ Мой, земля же подножіе ногъ Моихъ: кій домъ созиждите Ми, и кое мѣсто покоища Моего* (Ис. 66, 1)? Вѣру въ вездѣприсутствіе Божіе ясно высказываютъ Іаковъ и Лаванъ, когда, утверждая завѣтъ между собою безъ свидѣтелей со стороны людей, говорятъ: *виждь, Богъ свидѣтель между мною и тобою* (Быт. 31, 44). Давидъ исповѣдуетъ вездѣприсутствіе Божіе въ такихъ словахъ:

*камо пойду отъ Духа Твоего? и отъ лица Твоего камо бѣжу? Аще взыду на небо, Ты тамо еси: аще сниду во адъ, тамо еси: еще возьму криле мои рано* (возьму ли крылья зари), *и вселюся въ послѣднихъ моря, и тамо бо рука Твоя наставитъ мя, и удержитъ мя десница Твоя* (Пс. 138, 7—10). Соломонъ, при убѣжденіи, что Богъ въ храмѣ его благоволитъ являть Свое присутствіе по Своей благости, не заключаетъ Его въ храмѣ, какъ язычники, а исповѣдуетъ: *аще небо и небо небесе не довлѣютъ Ти, кольми паче храмъ сей, его же создахъ имени Твоему* (3 Цар. 8, 27).

Въ новомъ завѣтѣ мысль о вездѣприсутствіи Божіемъ необходимо предполагается ученіемъ Спасителя, что поклоненіе Богу духомъ и истиною не можетъ быть привязано къ какому нибудь опредѣленному мѣсту, а должно совершаться повсюду (Іоан. 4, 21—23). Апостолъ учитъ, что Богъ недалеко отъ каждаго изъ насъ: *о Немъ бо живемъ, движемся, и есмы* (Дѣян. 17, 27—28), и что Онъ *надъ всѣми, и чрезъ всѣхъ, и во всѣхъ насъ* (Еф. 4, 6).

**Примѣчаніе.** 1) Какъ должно представлять вездѣприсутствіе Божіе въ мірѣ? Для насъ, заключенныхъ въ предѣлахъ пространства, образъ вездѣприсутствія Божія въ мірѣ составляетъ тайну. Впрочемъ, само собою понятно, что нельзя представлять его такъ, будто Богъ *разлитъ* по всему пространству міра, подобно воздуху или свѣту, или что Онъ проникаетъ Собою все, какъ напр. вода проникаетъ плавающую въ ней губку или что Онъ находится въ различныхъ частяхъ міра различными частями Своего существа, въ большихъ—болѣе, въ меньшихъ—менѣе. Нельзя представлять вездѣсущимъ Бога и только *дѣйствіями* Его всевѣдѣнія, всемогущества, правосудія. Отдѣлять въ Богѣ дѣйствія отъ Его существа нельзя. Если бы можно было представлять совершеніе Богомъ такихъ дѣйствій, гдѣ нѣтъ Его существа, то Бога пришлось бы мыслить находящимся въ какомъ нибудь мѣстѣ, откуда бы Онъ дѣйствовалъ на всѣ части міра Своимъ разумомъ и всемогуществомъ. Неправильно и пантеистическое пониманіе Божія вездѣсущія,—въ томъ смыслѣ, что міръ представляется лишь проявленіемъ, саморазвитіемъ или раскрытіемъ Божества, такъ, что Богъ и міръ (откровеніе во внѣ сущности Божіемъ) являются тождественными (имманент-

ность Бога міру), при чемъ не допускается бытія Божія (въ пантеизмѣ Богъ—безличное начало) внѣ и выше міра (трансцедентности Бога міру). Такимъ пониманіемъ отрицается вездѣсущіе въ смыслѣ неизмѣримости и пространственной неограниченности Божественнаго естества. Предотвращая отъ указаннаго рода неправильныхъ представленій объ этомъ свойствѣ, отцы церкви учили понимать его такъ, что Богъ не заключенъ ни въ какомъ мѣстѣ, но и не исключенъ ни изъ какого, что *„Онъ есть весь во всемъ“*, но *„и внѣ и выше всего“*, что, слѣдовательно, въ мірѣ Онъ присутствуетъ не только Своими дѣйствіями и силами, но и самымъ Своимъ существомъ. „Надобно знать“, говоритъ св. *I. Дамаскинъ*, „что Богъ не имѣетъ частей, весь находится вездѣ и всецѣло,—не частію какою въ извѣстной части пребываетъ, раздѣляясь подобно тѣламъ, но *весь во всемъ* и *весь выше всего*“ „Онъ Самъ для Себя мѣсто, Онъ *все наполняетъ* и *внѣ всего* существуетъ“ (Изл. вѣры, I, 13 гл.). По словамъ св. *Аѳанасія В.*, „Богъ все объемлетъ и ничѣмъ не объемлется; Онъ во всемъ пребываетъ *Своею благостію и силою*“ (слѣдовательно, и Своимъ существомъ, ибо въ Богѣ не могутъ быть отдѣляемы дѣйствія отъ Его существа—οὐσία), „и также внѣ всего собственнымъ Своимъ *естествомъ*“ (κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν Посл. о опредѣл. никейскаго соб. 11) т. е. тѣмъ, что въ самомъ Его существѣ составляетъ Его естество (φύσις по терминологіи св. отца не тождественно съ οὐσία)—бытіе и жизнь только внутри Самого Себя. Объ этой сторонѣ существа Божія нельзя сказать ни того, что она гдѣ нибудь, ни того, что она вездѣ, потому что она въ дѣйствительности выше всякихъ пространственныхъ условій, а посему нельзя примѣнять къ ея бытію наше обычное гдѣ. Разсужденіе св. Аѳанасія даетъ основаніе полагать различеніе между существованіемъ Бога въ Самомъ Себѣ и въ отношеніи къ міру (не представлять напр. въ каждой точкѣ пространства всецѣлое существо Божіе) [1]). Должно, впро-

[1]) Слабое и несовершенное подобіе двоякаго существованія Божія— въ Самомъ Себѣ и мірѣ, по мысли преосв. *Сильвестра*, можно видѣть въ „двоякомъ существованіи нашего духа, который иначе существуетъ внутри собственнаго естества, и иначе выражаетъ себя, какъ дѣйствующая причина во внѣ, напр. въ словахъ и дѣйствіяхъ, хотя нельзя сказать, чтобы и во всемъ этомъ онъ не присутствовалъ существенно, подобно тому, какъ присутствуетъ въ себѣ самомъ, по крайней мѣрѣ во время акта обнаруженія своихъ мыслей или рѣшеній воли“. (Оп. Догм. Бог. § 69).

чемъ помнить, что при всѣхъ попыткахъ къ уразумѣнію образа вездѣприсутствія Божія въ мірѣ, для насъ особенно непостижимо это свойство Божіе. „Что Богъ вездѣ присутствуетъ", говоритъ св. *I. Златоустъ*, „мы знаемъ, но какъ— не постигаемъ, потому что намъ извѣстно только присутствіе чувственное и не дано разумѣть вполнѣ естества Божія. Не вдаваясь въ тонкости, мы должны признавать такой способъ вездѣприсутствія Божія, который былъ бы и достоинъ Бога, и полезенъ для нашего благочестія" (На посл. къ Евр. Бес. XII).

2) Если Богъ вездѣсущъ, то какъ понимать тѣ мѣста св. Писанія, въ которыхъ говорится объ особенномъ Его присутствіи, напр., на небесахъ (Пс. 113, 24), въ храмѣ (3 Цар. 9, 3), въ человѣкѣ (2 Кор. 6, 16), или явленіяхъ Его людямъ въ опредѣленныхъ мѣстахъ? Отвѣтомъ на это недоумѣніе можетъ служить слѣдующее. Богъ присутствуетъ во всемъ мірѣ; нѣтъ мѣста, въ которомъ бы Его не было. Если же указываются мѣста особеннаго присутствія Божія, то это говорится или примѣнительно къ нашей ограниченности, или потому, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ бываетъ особенное *проявленіе* присутствія Божія, сообразное съ пріемлемостію тварей. „Богъ вездѣ", учитъ Прав. катихизисъ, „но на небесахъ есть особенное присутствіе Его, въ вѣчной славѣ являемое блаженнымъ духамъ, а во храмахъ есть особенное присутствіе Его благодатное и таинственное (Мѳ. 8, 20), благоговѣйно познаваемое и ощущаемое вѣрующими, и являемое иногда въ особенныхъ знаменіяхъ" (1 чл. ср. Прав. испов. отв. на вопр. 15). Въ души вѣрующихъ Онъ снисходитъ и вселяется Своею благодатію—чрезъ слово евангельское и таинства. Особенныя же чудесныя богоявленія человѣку въ разныхъ образахъ—всѣ имѣли цѣлію приблизить человѣка къ Богу, напомнить ему о Немъ и руководить его въ возстановленіи отъ грѣха.

3. Присутствуетъ ли Богъ въ томъ, что противно въ мірѣ Его совершенствамъ, напр. тамъ, гдѣ совершаются мрачные злодѣйскіе замыслы, дѣйствуютъ страсти и пороки и т. п.? Нельзя думать, чтобы злая воля какъ бы строила тайные углы, которые исключали бы присутствіе Божіе. И при самыхъ злодѣйскихъ замыслахъ Богъ присутствуетъ какъ Сохранитель, Судія и Воздаятель. Если бы Богъ отвлекъ Свою всесохраняющую, вседержащую силу отъ какого либо существа и его силы, то они тотчасъ бы разрушились и обратились въ ничто. У Псалмопѣвца читаемъ: *аще сниду во*

*адъ, Ты тамо еси* (Пс. 138, 8); адъ—мѣсто, въ которомъ сильнѣйшимъ образомъ раскрывается физическое и нравственное зло и гдѣ однако Богъ присутствуетъ. Слѣдовательно, нельзя представить ни одного мѣста, дѣйствія или состоянія въ физическомъ или нравственномъ мірѣ, гдѣ бы Богъ не присутствовалъ. Святость Божія чрезъ присутствіе даже въ порочныхъ дѣйствіяхъ нисколько не омрачается, подобно тому, какъ напр. свѣтъ нисколько не теряетъ своей чистоты, когда проходитъ и чрезъ загрязненную среду.

## § 19. Свойства существа Божія, какъ Духа.

Понятіе о духовныхъ совершенствахъ Божіихъ можетъ быть составляемо на основаніи наблюденія надъ природою человѣческаго духа, сотвореннаго по образу Божію. Существенныя свойства, характеризующія духовно-личное бытіе въ конечныхъ разумно-свободныхъ существахъ, суть: разумъ, воля и чувство. Съ этихъ же сторонъ, конечно, соотвѣтственно съ безконечностію природы Божіей, можетъ быть разсматриваемъ и Богъ, какъ всесовершеннѣйшій Духъ, тѣмъ болѣе, что съ этихъ же сторонъ Онъ, какъ Духъ, изображается и въ откровеніи. Сообразно съ этимъ свойства Бога, какъ существа духовнаго, могутъ быть подраздѣлены на свойства: разума Божія, б) воли Божіей и в) чувства или чувствованія Божія.

### а) Разумъ Божій и его свойства.

Богъ обладаетъ совершеннѣйшимъ разумомъ. Откровеніе называетъ Его *Богомъ разумовъ* (1 Цар. 2, 3), утверждаетъ, что *разуму Его нѣсть числа* (Пс. 146, 5), т. е. что разумъ Его неизмѣримъ. Онъ есть и по отношенію къ сотвореннымъ существамъ начало всякаго разума и вѣдѣнія: *Господь даетъ премудрость, и отъ лица Его познаніе и разумъ* (Притч. 2, 6; ср. Іак. 1, 5). Ап. Павелъ о Немъ говоритъ: *кто бо разумѣ умъ Господень* (Рим. 11, 34)? Разумъ Божій не есть, конечно, одна способность разумѣнія, а есть самое разумѣніе или вѣдѣніе. Въ Богѣ *глубина премудрости и разума (ὦ βάθος σοφίας καὶ γνώσεως)*, т. е. вѣдѣнія (Рим. 11, 33).

Разумность нашего духа выражается въ томъ, что онъ познаетъ самаго себя и внѣ его находящуюся дѣйствительность, и,

пріобрѣтая познаніе этой дѣйствительности, разумно пользуется своими познаніями для достиженія своихъ разумныхъ цѣлей, что обыкновенно называется мудростію. Человѣческому разуму, слѣдовательно, свойственны: *вѣдѣніе* и *мудрость*. Такія же свойства усвояются откровеніемъ и разуму Божію, только, конечно, въ совершеннѣйшемъ видѣ.

**1. Всевѣдѣніе Божіе; его предметы.**—Подъ свойствомъ всевѣдѣнія Божія разумѣется не только то, что Богъ знаетъ все, но и то, что Онъ знаетъ все совершеннѣйшимъ образомъ.

1) Первый и существенный предметъ вѣдѣнія Божія есть *существо Божіе*. Богъ знаетъ совершеннѣйшимъ образомъ Самого Себя. Сынъ Божій училъ: *никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ: ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ* (Мѳ. 11, 27). Здѣсь, ясно, рѣчь о божественномъ вѣдѣніи въ предѣлахъ самаго существа Божія, или о *самосознаніи* божественномъ. Ту же мысль апостолъ выражаетъ такъ: *кто бо вѣсть отъ человѣкъ, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка, живущій въ немъ; такожде и Божія никтоже вѣсть, точію духъ Божій* (1 Кор. 2, 11). *Духъ бо вся испытуетъ, и глубины Божія* (1 Кор. 2, 10).

Самосознаніе Божіе, по сравненію съ человѣческимъ, должно представлять, конечно, на столько же выше, насколько существо Духа безконечнаго выше духа конечнаго. Человѣкъ не знаетъ самаго себя не только въ сущности своей, онъ не знаетъ и выражающихъ ее силъ во всей глубинѣ и полнотѣ. Это потому, что жизнь его растетъ, силы его все болѣе и болѣе раскрываются. Общій законъ для всѣхъ способностей нашихъ—усовершимость безъ конца, а какова жизнь, таково и знаніе о ней. По мѣрѣ ея развитія развивается и самосознаніе. Самосознаніе человѣка, такимъ образомъ, и не полно и не всегда одинаково равно. Не таково вѣдѣніе о Самомъ Себѣ Бога. Ограниченіямъ времени не подчинены свойства природы божественной, слѣдовательно и вѣдѣніе о Своей сущности. Его самосознаніе должно быть всегда равное, совершеннѣйшее и полнѣйшее отъ вѣка и до вѣка.

2) Усвояется Богу откровеніемъ вмѣстѣ съ знаніемъ Самаго Себя и полнѣйшее во всѣ времена вѣдѣніе *о дѣлахъ Своихъ*.

Дѣла Божіи, открывшіяся во внѣ, совершились во времени. Но вѣдѣніе дѣлъ Своихъ присуще Богу отъ вѣчности. Онъ *вѣдаетъ вся прежде бытія ихъ* (Дан. 13, 42; Сир. 23, 29); *разумна* (γνωστὰ) *отъ вѣка суть Богови вся дѣла Его* (Дѣян. 15, 18), т. е. они не случайно, не какъ нибудь непредвидѣнно, нечаяннымъ образомъ совершены и совершаются, но всѣ произошли и происходятъ по предвѣдѣнію Божію и созерцаются Имъ въ образахъ (идеяхъ) Своего ума прежде ихъ появленія, подобно тому, напр., какъ и художникъ, прежде чѣмъ появится его произведеніе, созерцаетъ образъ его въ собственномъ духѣ.

3) Наконецъ, Богъ совершеннымъ образомъ знаетъ все *внѣшнее*, дѣйствительное и возможное, необходимое и случайное, прошедшее, настоящее и будущее.

а) Богъ знаетъ все дѣйствительно существующее, Имъ сотворенное. Откровеніе учитъ, что Онъ знаетъ порядокъ міра физическаго: *Самъ поднебесную всю надзираетъ, вѣдый, яже на земли, вся, яже сотвори, вѣтровъ вѣсъ и водѣ мѣру* (Іов. 28, 24—25), уставъ, данный дождю, и путь, назначенный для молніи громоносной (26 ст.). Онъ *исчитаетъ множество звѣздъ, и всѣмъ имъ имена нарицаетъ* (Пс. 146, 4), *знаетъ вся птицы небесныя* (Пс. 49, 11). При этомъ все въ мірѣ физическомъ Онъ знаетъ даже до малѣйшихъ подробностей; *нѣсть тварь неявлена предъ Нимъ* (сокровенной отъ Него), *вся же нага и объявлена предъ очима Его* (Евр. 4, 13), у человѣка же Имъ сочтены и всѣ волосы на головѣ (Лук. 12, 7). Знаетъ Онъ и порядокъ міра нравственнаго: *на всякомъ мѣстѣ очи Господни смотрятъ злыя же и благія* (Притч. 15, 3). Потребности, желанія, тайныя мольбы человѣка Ему извѣстны: *Господи,* восклицаетъ Псалмопѣвецъ, *предъ Тобою все желаніе мое, и воздыханіе мое отъ Тебе не утаися* (Пс. 37, 10). *Болій есть Богъ сердца нашего, и вѣсть вся* (1 Іоан. 3, 20).

б) Знаетъ Богъ и все прошедшее въ сотворенномъ Имъ мірѣ. Это ясно показываетъ св. Писаніе, когда говоритъ что Богъ въ опредѣленное время будетъ *судить вселенную въ правдѣ* (Дѣян. 17, 31), когда Онъ *во свѣтѣ приведетъ тайныя*

*тьмы, и объявитъ совѣты сердечныя* (1 Кор. 4, 5) и *воздастъ коемуждо по дѣломъ Его* (Рим. 2, 6).

в) Обнимаетъ вѣдѣніе Божіе и все будущее, не только необходимое, но и все случайное, слѣдовательно, и свободное, не только добро, но и зло.

Богъ знаетъ все *будущее необходимое*. Онъ Самъ отъ вѣка въ идеяхъ Своихъ предвидѣлъ и предустроилъ законы бытія и весь строй міровой жизни; поэтому Онъ не можетъ не знать все это и по устроеніи міра во времени.

Но не только необходимое, но и все *будущее случайное* Ему вѣдомо какъ въ мірѣ физическомъ, такъ и въ мірѣ нравственномъ. Въ *мірѣ физическомъ* нѣтъ свободы; въ немъ все стоитъ въ связи съ необходимыми причинами, почему на самомъ дѣлѣ нѣтъ такого чистаго случая, гдѣ бы безъ всякой причины что-нибудь произошло; случайнымъ то или другое явленіе намъ кажется потому, что сокрыты отъ насъ причины его (внезапныя напр. направленія вѣтровъ, путь молніи, нечаянныя паденія какихъ нибудь тѣлъ и пр.). Но вѣдѣніемъ Божіимъ обнимаются и всѣ эти, невѣдомыя намъ, причины, а потому бываютъ предусмотрѣны и всѣ неожиданныя, представляющіяся случайными, обстоятельства. *Огнь, градъ, снѣгъ, голотъ* (туманъ), *духъ буренъ*, по словамъ Псалмопѣвца, являются *творящими слово Его* (Пс. 148, 8), т. е. не случайно идутъ тѣми или другими путями, а предопредѣляемыми Богомъ. При самомъ міротвореніи они предназначены служить цѣлямъ божественнаго правосудія: *огнь и градъ, и гладъ и смерть, вся сія создана быша на месть* (Сир. 39, 36). Карательныя молніи, будто бы случайно поражающія человѣка, на самомъ дѣлѣ суть стрѣлы, которыя гнѣвъ Божій разсыпаетъ на нечестивцевъ (Пс. 17, 15; Прем. 5, 21).

Знаетъ Богъ и все будущее случайное *въ мірѣ нравственномъ*, всѣ дѣйствія свободы человѣка. Самъ Богъ говоритъ пр. Іереміи: *прежде неже Мнѣ создати тя во чревѣ, познахъ тя* (Іер. 1, 5; ср. Гал. 1, 15). Псалмопѣвецъ исповѣдуетъ: *Господи, Ты разумѣлъ еси помышленія моя издалеча: стезю мою и уже мое* (въ рус. пер.—иду ли я, отдыхаю ли) *Ты еси изслѣдовалъ, и вся пути моя провидѣлъ*

*еси* (Пс. 138, 2, 3). *Несодѣланное мое видѣсть очи Твои, и въ книзѣ Твоей еси напишутся* (16 ст.). На предвѣдѣніе будущихъ случайныхъ событій указывается въ Писаніи какъ на одинъ изъ отличительныхъ признаковъ истиннаго Бога: *возвѣстите намъ грядущее напослѣдокъ*, говорится у пр. Исаіи въ обращеніи къ ложнымъ богамъ, *и увѣмы, яко бози есте* (Ис. 41, 23). Бытіе въ истинномъ Богѣ такого предвѣдѣнія доказываютъ и многочисленныя, содержащіяся въ словѣ Божіемъ, предсказанія будущихъ случайныхъ дѣйствій свободы человѣческой; многія изъ нихъ были изрекаемы за 100, за 500, 700 и даже за 1000 лѣтъ, и оправдывались событіями, иныя же исполняются на нашихъ глазахъ, напр., предсказанія Спасителя о распространеніи евангелія (Мѳ. 24, 14), судьбѣ іудейства (Лук. 21, 24) и др.; точность, съ какою исполнялись въ прошедшемъ и исполняются нынѣ пророчества, свидѣтельствуетъ, что столь же истинны и вѣрны предсказанія, относящіяся еще къ будущимъ временамъ, напр. объ обращеніи іудейства ко Христу (Рим. 11, 25—26), явленіи антихриста (Іоан. 4. 43; 2 Сол. 3—12 и др.), непоколебимомъ существованіи церкви (Мѳ. 16, 18), кончинѣ міра (Мѳ. 24, 29; 2 Петр. 3, 10—12 и др.).

По способу и свойствамъ вѣдѣніе Божіе внѣ Его находящейся дѣйствительности отлично отъ познанія человѣческаго. Оно свободно отъ всѣхъ недостатковъ и ограниченій, съ которыми нераздѣльно соединено вѣдѣніе существъ конечныхъ. Человѣкъ пріобрѣтаетъ познанія о внѣшнемъ мірѣ чрезъ посредство дѣйствующихъ на него со внѣ впечатлѣній. Отсюда, человѣческое познаніе является развивающимся *во времени*. Но Богъ не такъ познаетъ вещи. Онъ не получаетъ впечатлѣній отвнѣ, а знаетъ вещи непосредственно Самъ Собою и чрезъ Самого Себя и независимо отъ внѣшнихъ возбужденій; отсюда и самое вѣдѣніе Божіе свободно отъ ограниченій времени, оно всегда одинаково полно и совершенно, представляетъ собою единый и вѣчный актъ созерцанія. Далѣе, наши познанія о существующемъ далеко *не всеобъемлющи*. Мы не обладаемъ такимъ знаніемъ не только въ настоящемъ, но даже и въ будущемъ нельзя надѣяться, чтобы мы когда либо узнали все. Внутренняя, сокровенная сущность

предметовъ для насъ навсегда останется непостижимою. Но Богъ знаетъ и самую сущность предметовъ (Іер. 23, 24), ибо всѣ они суть выраженіе во внѣ Его вѣчныхъ творческихъ идей о нихъ.

**Божественное предвѣдѣніе. Соглашеніе его съ свободою человѣческихъ дѣйствій.**—Та сторона всевѣдѣнія Божія, предметомъ которой являются будущія свободныя дѣйствія нравственныхъ существъ, называется *предвѣдѣніемъ* Божіимъ. Богъ предвидитъ свободныя дѣйствія человѣка, конечно, не въ томъ смыслѣ, въ какомъ предусмотрительный человѣкъ можетъ догадываться, ожидать чего либо, или иногда предчувствовать что либо, а въ томъ, что предвидитъ и предрекаетъ ихъ, какъ несомнѣнно Ему извѣстныя, какъ имѣющія непреложно совершиться. Не стѣсняется ли такимъ предвѣдѣніемъ самая свобода человѣка? Отцы церкви на этотъ вопросъ отвѣчали тѣмъ, что вѣдѣніе не есть еще необходимое опредѣленіе дѣйствія или событія. „Не потому что нибудь необходимо сбывается“, разсуждали они, „что Богъ предвидитъ, но потому Онъ и предвидитъ, что такъ сбудется“ (Август. О градѣ Бож. V, 9—10; Дамаск. Точн. изл. вѣры, II, 30). Что предвѣдѣніе Божіе не есть еще опредѣленіе событій, это открывается по сравненію съ вѣдѣніемъ человѣка. Человѣкъ смотритъ на происходящее предъ его взорами и видитъ это, какъ дѣйствительно существующее; но усмотрѣніе его отнюдь не служитъ необходимо опредѣляющею причиною того, что предъ нимъ совершается или движется. Предвѣдѣніе Богомъ свободныхъ дѣйствій человѣка можно еще уподобить нашему знанію дѣйствій другихъ людей, а наше знаніе вовсе не стѣсняетъ свободы другихъ людей; не отъ того человѣкъ такъ или иначе дѣйствуетъ, что мы знаемъ его дѣйствія,—будемъ ли мы знать ихъ или нѣтъ, самыя дѣйствія его отъ того не измѣнятся. Наконецъ, если бы Богъ своимъ предвѣдѣніемъ необходимо предопредѣлялъ свободныя дѣйствія человѣка, то тогда пришлось бы мыслить Бога между прочимъ виновникомъ злыхъ дѣйствій человѣка, а такой мысли, очевидно, нельзя допустить.

**2. Премудрость Божія.** Это совершенство или свойство разума божественнаго состоитъ въ томъ, что Богъ обладаетъ знаніемъ самыхъ совершенныхъ цѣлей, и наилучшихъ, самыхъ соотвѣтственныхъ къ достиженію цѣлей, средствъ, и умѣньемъ прилагать послѣднія къ первымъ, обнаруживая все это и въ дѣлахъ

Своего творенія и промышленія. Мудрость свойственна и человѣку. Но мудрость человѣческая очень ограниченна; цѣли человѣческой дѣятельности настолько узки, на сколько узокъ кругъ нашей дѣятельности, а въ опредѣленіи средствъ человѣкъ вполнѣ зависитъ отъ даннаго и измѣняющагося положенія вещей, почему и его мудрость по необходимости бываетъ измѣнчива, не всегда вполнѣ предусмотрительна и вѣрна. Мудрость же божественная не зависитъ ни отъ чего посторонняго или внѣшняго; она самобытна, какъ самобытно самое существо Божіе, а потому вѣчна и неизмѣнна, и вмѣстѣ—всеобъемлюща и всесовершенна.

Такъ и изображаетъ откровеніе это свойство Божіе. Дѣйствія премудрости Божіей проявляются во времени, но сама премудрость такъ же самобытна и вѣчна, какъ самобытно и вѣчно существо Божіе. *Прежде неже создана быша, вся увѣдѣна Ему* (Сир. 23, 29). Усыновленіе насъ Богу Іисусъ Христомъ, по слову апостола, предопредѣлено Богомъ *прежде сложенія міра* (Еф. 1, 4—5). Все бытіе міра во времени есть только постепенное, но вѣрное осуществленіе отъ вѣчности въ умѣ Божіемъ предначертаннаго плана мірозданія и порядка въ немъ. Но какъ не могло быть несовершенства въ планѣ, созданномъ всесовершеннѣйшимъ умомъ, такъ не могло быть несовершенства и въ его осуществленіи. *И видѣ Богъ вся, елика сотвори: и се добра зѣло* (Быт. 1, 31), свидѣтельствовалъ Самъ Онъ по окончаніи творенія. Ѵпостасная Премудрость Божія, Которою *создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли* (Кол. 1, 16), говоритъ о Себѣ, что Она радовала Іегову устроеніемъ міра, и Сама веселилась о созданіи земли, и радовалась сотворенію человѣка (Притч. 8, 27—31). Созданіе звѣзднаго неба привело въ восторгъ ангеловъ: *егда сотворенны быша звѣзды*, говоритъ Богъ у Іова, *восхвалиша Мя гласомъ веліимъ вси ангели Мои* (38, 7). Свящ. писатели единодушно выражаютъ глубокое благоговѣніе къ Создателю, взирая на мудрое устроеніе міра, или, что-тоже, на его цѣлесообразность. *Благослови душе моя Господа*, поетъ Давидъ, восхищенный созерцаніемъ чудныхъ дѣлъ Божіихъ; *Господи Боже мой, возвеличился еси зѣло... Яко возвеличишася дѣла Твоя, Господи: вся премудростію сотворилъ*

*еси* (Пс. 103, 1. 24). *Чудна дѣла Твоя*, Господи (138, 14; ср. Іов. 9, 10; 37, 14 и др.).! *Богъ премудростію основа землю, уготова же небеса разумомъ*, повторяетъ премудрый сынъ Давидовъ (Притч. 3. 19; ср. Іер. 10 12).

Чудная цѣлесообразность прозрѣвается священными писателями и въ устроеніи всѣхъ отдѣльныхъ частей вселенной. Въ устроеніи земли она усматривается ими напр. въ премудромъ расположеніи всего на землѣ *мѣрою, числомъ и вѣсомъ* (Прем. 11, 21), въ опредѣленіи Творцемъ предѣловъ, затворовъ и вратъ моря (Іов. 38, 8—11), въ дарованіи водной сущности въ достаточномъ на все время бытія міра количествѣ и установленіи, примѣнительно къ нуждамъ земли, ея формъ—дождя, росы, града, снѣга, льда, инея (Іов. 38, 28—29), въ указаніи путей дождю, молніи и грому (Іов. 38, 25, 35) и вообще такого дѣйствованія стихій природы, что *огнь, градъ, снѣгъ, голоть* (туманъ), *духъ буренъ* являются *творящими слово Его* (Пс. 148, 7—8) и пр. Въ устроеніи видимаго неба премудрость Творца открылась въ такомъ же строжайшемъ соблюденіи числа и мѣры, какъ и въ расположеніи всего на землѣ (Ис. 40, 12), въ подчиненіи небесныхъ тѣлъ строгимъ и неизмѣннымъ законамъ, такъ что *не имутъ ослабѣти въ стражбахъ своихъ* (Сир. 43, 11), въ предначертаніи всѣхъ небесныхъ измѣненій (Іов. 38, 33; Мѳ. 16, 2—3) и пр. Множество же міровъ, гораздо большихъ земли, но невидимыхъ съ земли по ихъ отдаленности, вызываетъ въ свящ. писателяхъ лишь исповѣданіе неисповѣдимаго величія Божія и изумленіе предъ высочайшею мудростію Творца (Сир. 43, 29—36). О премудрости Божіей, открывшейся въ созданіи царства растительнаго, Самъ Спаситель свидѣтельствуетъ, что и Соломонъ во всей славѣ своей не одѣвался такъ пышно, какъ каждая изъ полевыхъ лилій одѣта Творцемъ (Мѳ. 6, 28—30). Въ царствѣ же животномъ, въ опредѣленіи числа живыхъ и чувствующихъ тварей (Лук. 12, 6), образа и цѣли бытія каждой твари, мѣста жизни на землѣ и времени дѣятельности (Пс. 103, 17—23), особенно—въ цѣлесообразнѣйшемъ устроеніи природы и инстинктовъ животныхъ (Іов. 39, 14—17, 27—29; 40, 10—19; Притч. 6, 6—8 и др.), премудрость Божія проявилась еще

многоразличнѣе. Но еще въ большей степени отпечатлѣлась премудрость Творца въ устройствѣ природы человѣка, для котораго и созданъ весь обитаемый нами міръ. *Славлю Тебя*, исповѣдуетъ Давидъ, *потому что я дивно устроенъ* (Пс. 138, 14). Особеннымъ дѣйствіемъ Своего творчества Онъ установилъ въ человѣкѣ чудное единеніе духа и тѣла (Быт. 2, 7), съ благословеніемъ чадородія (Быт. 1, 28), опредѣлилъ весь таинственный ходъ утробнаго образованія и рожденія человѣка (Іов. 10, 8—11; Пс. 138, 13, 15, 16; 2 Мак. 7, 22—23), какъ и мѣсто и время его рожденія (Пс. 86, 6; Сир. 17, 1—2) и такое цѣлесообразное соотношеніе между членами человѣческаго тѣла и мудрое расположеніе ихъ въ немъ, что всѣ они помогаютъ другъ другу, и каждый, отправляя свою частную дѣятельность, служитъ общимъ пользамъ цѣлаго тѣла (1 Кор. 12, 12. 20—25).

Свидѣтельствуютъ о премудрости Божіей, по изображеніямъ свящ. писателей, и судьбы міра нравственнаго. Какъ на проявленіе и свидѣтельство премудрости Божіей, откровеніе указываетъ на премудрое распредѣленіе Богомъ естественныхъ дарованій (талантовъ) между людьми (Мѳ. 25, 15; Сир. 1, 6. 8—11), сообразно съ нуждами человѣческаго благоустройства и благоденствія, равно и дарованій благодатныхъ, сообразно съ потребностями церкви (1 Кор. 12, 4—11), возстановленіе среди народовъ т. н. великихъ людей въ опредѣленныя времена въ качествѣ орудій Своихъ мудрыхъ цѣлей (Сир. 10, 14; Ис. 45, 1—2; Іер. 1, 5; 1 Ездр. 1, 2), соотвѣтствіе посылаемыхъ искушеній съ силами человѣка (1 Кор. 10, 13), наградъ и наказаній съ нравственными свойствами награждаемыхъ и наказываемыхъ въ цѣляхъ уврачеванія грѣха и укрѣпленія въ добродѣтели (Пс. 79, 6) и пр.

Но особенно, какъ на дѣло неизреченной премудрости Божіей, въ судьбахъ міра нравственнаго, Писаніе указываетъ на домостроительство нашего искупленія. *Мы проповѣдуемъ Христа распята*, говоритъ ап. Павелъ, *іудеемъ убо соблазнъ, еллиномъ же безуміе: самимъ же званнымъ іудеемъ же и еллиномъ Христа, Божію силу и Божію премудрость* (1 Кор. 1, 23—24); *глаголемъ премудрость Божію въ тайнѣ*

*сокровенную, юже предустави Богъ прежде вѣкъ въ славу нашу* (—2, 7). Въ обрѣтенномъ премудростію Божіею способѣ возстановленія человѣка, по словамъ пророка, *милость и истина срѣтостася, правда и миръ облобызастася* (Пс. 84, 11). Столь же дивенъ и планъ спасенія во Христѣ. *О, глубина богатства и премудрости и разума Божія! яко не испытани судове Его, и неизслѣдовани путіе Его!* восклицаетъ апостолъ по разсмотрѣніи плана спасенія іудеевъ и язычниковъ (Рим. 11, 33).

Ученіе о премудрости Божіей, содержащееся въ откровеніи относительно въ общихъ чертахъ, въ твореніяхъ святоотеческихъ раскрывается съ величайшею потребностію; раскрытію же той стороны этого свойства, которая проявилась въ цѣлесообразномъ устроеніи міра, нѣкоторыми изъ нихъ посвящены особыя обширныя разсужденія (Бес. на Шестодневъ Василія В., Григорія нисскаго, І. Златоуста и др.). Непосредственное созерцаніе мудраго устройства природы и красоты ея всегда было могущественнѣйшимъ средствомъ къ познанію Бога и къ убѣжденію въ бытіи Его, *ибо*, говоритъ Премудрый, *отъ величія красоты созданій сравнительно познается Виновникъ бытія ихъ* (Прем. 13, 5). Уже языческіе мудрецы (особенно Сократъ и Платонъ) въ чрезвычайномъ порядкѣ и мудромъ устройствѣ міра видѣли свидѣтельство премудрости Художника міра. Съ расширеніемъ же круга познаній о природѣ для человѣка еще болѣе способовъ и средствъ убѣждаться въ премудрости Творца.

**б) Воля Божія и ея свойства.**

Богъ обладаетъ всесовершеннѣйшею волею. Св. Писаніе во многихъ мѣстахъ говоритъ о волѣ Божіей. Спаситель научалъ въ молитвѣ предавать себя волѣ Божіей: *Отче нашъ,—да будетъ воля Твоя, яко на небеси, и на земли* (Мѳ. 6, 10), равно и Самъ, молясь о мимоитіи отъ Него чаши, говорилъ: *обаче не Моя воля, но Твоя да будетъ* (Лук. 22, 42). Св. писатели свидѣтельствуютъ, что Богъ *вся дѣйствуетъ по совѣту воли Своея* (Еф. 1, 11; Пс. 113, 11 и др.).

Воля Божія въ откровеніи изображается по существу своему *высочайше свободною*, по нравственному своему направленію—

*всесвятою*, по силѣ или могуществу—*всемогущею*, по отношенію къ тварямъ свободно-разумнымъ—требующею отъ нихъ святости, и потому наказывающею зло и награждающею добро, или *всеправедною*.

**1. Высочайшая свобода воли Божіей.**—По своему существу воля Божія есть воля *высочайше свободная*. Свобода воли Божіей состоитъ въ томъ, что она въ своихъ рѣшеніяхъ и опредѣленіяхъ совершенно независима ни отъ какихъ стороннихъ (внѣшнихъ) побужденій или вліяній, но основаніе своей жизни и всѣхъ своихъ дѣйствій заключаетъ единственно въ самой себѣ. Такая свобода можетъ быть свойственна только существу самобытному, каковъ Богъ. Въ человѣкѣ хотя также есть свобода, но она никогда не бываетъ и не можетъ быть такою полною. Съ одной стороны, въ дѣйствіяхъ своихъ человѣкъ находится въ зависимости отъ вліянія внѣшнихъ условій, а съ другой,—самая свобода его въ своихъ опредѣленіяхъ не можетъ совсѣмъ освободиться отъ колебанія и борьбы,—частію вслѣдствіе ограниченности самаго знанія человѣческаго, частію вслѣдствіе двойственнаго состава человѣческой природы, особенно въ ея падшемъ состояніи. Богъ же независимъ ни отъ чего посторонняго, и слѣдовательно, Его воля, выражаясь въ хотѣніи и дѣйствованіи, опредѣляется только лишь сама собою, т. е. она вполнѣ и совершенно свободна. Съ другой стороны, въ свободѣ воли Божіей не можетъ быть борьбы, колебанія въ выборѣ между какими нибудь различными побужденіями Его природы, потому что природа божественная проста и едина.

Откровеніе ясно приписываетъ такое свойство волѣ Божіей. Ап. Павелъ о Богѣ Отцѣ, напр., говоритъ, что Онъ *нарекъ* (προορίσας—предопредѣливъ) *насъ во усыновленіе Іисусъ Христомъ по благоволенію хотѣнія* (θελήματος) *Своего* (Еф. 1, 5), что Онъ открылъ намъ *тайну воли Своея по благоволенію Своему* (ст. 9). Ясно, что здѣсь разумѣется воля, существующая въ Богѣ отъ вѣчности, независимо отъ осуществленія ея намѣреній въ сотворенномъ мірѣ, а въ этой волѣ совѣты и рѣшенія могутъ не иначе возникать, какъ непосредственно изъ глубины ея существа и независимо ни отъ чего сторонняго и

внѣшняго, что могло бы имѣть на нее какое либо вліяніе (Рим. 11, 34). Та же мысль выражена у Псалмопѣвца такъ: *Богъ нашъ—на небеси и на земли, вся, елика восхотѣ, сотвори* (Пс. 113, 11).

Высочайше свободными, а не вынуждаемыми чѣмъ либо, откровеніе представляетъ и всѣ дѣйствія Божіи по устроеніи міра. Онъ *вся дѣйствуетъ по совѣту воли Своея* (Еф. 1, 11) въ дѣлахъ промышленія какъ о мірѣ вещественномъ, такъ и о мірѣ нравственномъ: *и по воли Своей творитъ въ силѣ небеснѣй и въ селеніи земнѣмъ: и нѣсть, иже воспротивится руцѣ Его, и речетъ Ему: что сотворилъ еси* (Дан. 4, 32; ср. Іов. 23, 13)? О раздаяніи благодатныхъ даровъ людямъ апостолъ говоритъ: *вся же сія дѣйствуетъ единъ и тойжде Духъ, раздѣляя властію, коемуждо якоже хощетъ* (1 Кор. 12, 11). На свободную волю Божію, какъ послѣднюю причину многихъ явленій нравственнаго порядка, указывается и въ притчѣ Спасителя о дѣлателяхъ въ виноградникѣ (Мѳ. 20, 1—16).

**2. Святость воли Божіей.**—По своему нравственному состоянію воля Божія есть воля *всесвятая*. Святость воли Божіей состоитъ въ томъ, что она въ своихъ стремленіяхъ опредѣляется и руководится представленіями и помыслами объ одномъ высочайшемъ добрѣ, и эти ея стремленія всегда совпадаютъ съ самымъ ихъ осуществленіемъ, а не остаются одними благими желаніями. Посему Богъ чистъ отъ грѣха и не можетъ согрѣшать, любя и въ тваряхъ добро и ненавидя зло.

Въ откровеніи ясно изображается это свойство Божіе. Самъ Богъ говоритъ о Себѣ: *святи будите, яко Азъ святъ есмь* (Лев. 19, 2; 1 Петр. 1, 16). Ангелы изображаются славословящими Господа пѣснію: *святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ: исполнь вся земля славы Его* (Ис. 6, 3; сн. Апок. 15, 4). По свидѣтельству новозавѣтнаго откровенія: *Богъ свѣтъ есть, и тьмы въ Немъ нѣсть ни единыя* (Іоан. 1, 5); *всякъ имѣяй надежду сію Нань* (т. е. на будущее прославленіе и лицезрѣніе Бога), *очищаетъ себе, якоже Онъ чистъ есть* (—3, 3). Онъ даже *не искушается зломъ* (Іак. 1, 13). Посему и въ тваряхъ Онъ ненавидитъ зло и любитъ добро: *мерзость Госпо-*

*деви путіе развращени: пріятни же Ему вси непорочніи въ путехъ своихъ* (Притч. 11, 20; 15. 9; Пс. 5, 5—6; Ис. 59, 2 и др.). Въ яснѣйшемъ свѣтѣ изобразилась святость Божія, когда явилась на землѣ въ лицѣ единороднаго Сына Божія.

Такое состояніе свободы Божіей, что она можетъ хотѣть и дѣлать только добро и не можетъ дѣлать зла, есть проявленіе чистѣйшей свободы. Это потому, что не какая либо внѣшняя сила или судьба, и не какой либо, внѣ Бога, законъ вынуждаютъ Бога быть святымъ, но Онъ Самъ, всегда, съ полною готовностію, совершенною охотою, руководясь ясными представленіями о добрѣ, по совѣту воли Своея желаетъ и дѣлаетъ добро; хотѣніе и дѣланіе добра есть требованіе Его всесовершенной природы. Для человѣческой воли такое состояніе свободы есть идеалъ, къ которому человѣкъ постепенно и по частямъ лишь можетъ приближаться при содѣйствіи благодати Божіей (Рим. 7, 15—25; 8, 26; Филип. 4, 13); причина этого—узкость и ограниченность силъ человѣка, Богъ же—существо всемогущее, и потому у Него совпадаютъ хотѣніе нравственнаго совершенства съ его осуществленіемъ.

**Богъ не виновникъ зла.**—Какъ существо всесвятое, Богъ не можетъ не только творить, но и желать бытія зла. Въ дѣйствительности же существуетъ зло и въ мірѣ физическомъ, и особенно въ мірѣ нравственномъ. Согласимо ли это съ святостію всемогущаго Бога? Въ отвѣтъ на это недоумѣніе отцы церкви объясняли слѣдующее: зломъ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ должно считать *грѣхъ*, нарушеніе свободою человѣческою воли Божіей; то же, что мы называемъ *физическимъ зломъ* (неурожаи, пожары, бури, землетрясенія и другія бѣдствія, наблюдаемыя на землѣ) не есть само въ себѣ зло; таковымъ оно является только для грѣшныхъ людей; хотя оно дѣйствительно отъ Бога, но посылается для исправленія людей и возбужденія ихъ къ добру, а потому есть добро. Грѣхи же, слѣдствіемъ которыхъ бываетъ физическое зло, всѣ происходятъ отъ злоупотребленія свободы разумныхъ тварей, которую Богъ создалъ доброю и, даровавши имъ, уже не отнимаетъ, попуская и ея злоупотребле-

нія, такъ какъ ею собственно условливается и добро нравственное; безъ нея оно не могло бы существовать; а Самъ Онъ есть высочайшее благо, которое исключаетъ всякое зло, какъ свѣтъ исключаетъ тьму, бытіе—небытіе [1]).

Съ этой точки зрѣнія легко объяснимы, а отцами церкви и дѣйствительно были объясняемы, всѣ тѣ мѣста Писанія, которыя на первый взглядъ могутъ показывать въ Богѣ какъ будто что-то несообразное съ Его святостію.

1. Такъ, когда говорится, что Богъ *зиждетъ злая* (производитъ бѣдствія—Ис. 45, 7), или,—что нѣтъ *зла во градѣ, еже Господь не сотвори* (Амос. 3, 6), то подъ зломъ разумѣются скорби, посылаемыя на грѣшниковъ для ихъ исправленія--зло физическое, являющееся добромъ по отношенію къ тварямъ, ибо служитъ наказаніемъ и врачествомъ отъ грѣховъ.

2. Встрѣчаются, далѣе, такія выраженія, которыми Богъ представляется какъ будто виновникомъ ожесточенія во злѣ, напр. ожесточенія сердца фараонова (Исх. 4, 21; 10, 1 и др.), или сердца израильтянъ (Втор. 29, 4; Исх, 6.9). Такъ какъ, по свидѣтельству того же слова Божія, ожесточеніе фараона зависѣло отъ него самого (Исх. 7, 13. 22; 8. 15. 32; 9, 35 и др.), а израильтяне сами не слѣдовали закону (Втор. 10 гл. 1 Цар. 6, 5; Пс. 94, 8; Іер. 5, 3; 7, 26), то выраженія; Богъ *ожесточилъ сердце* фараона или израильтянъ означаютъ только то, что Богъ *попустилъ* ожесточеніе свободы человѣческой, а не то, что Самъ Онъ *произвелъ* это ожесточеніе. Таковъ же смыслъ и встрѣчающихся подобныхъ выраженій въ новомъ завѣтѣ, напр.: *затвори Богъ всѣхъ въ противленіе* (Рим. 11, 32), или: *даде имъ Богъ духа нечувствія, очи не видѣти, и уши не слышати* (Рим. 11, 8). Во всѣхъ подобныхъ изреченіяхъ св. Писаніе, говоря о попущеніи Божіемъ, выражается только о попущеніи, какъ о дѣйствіи и твореніи Божіемъ.

3. Иногда Богъ представляется въ Писаніи какъ будто располагающимъ къ тѣмъ или другимъ худымъ поступкамъ,

---

[1]) См. напр. *Василія В.* Бес. о томъ, что Богъ не виновникъ зла (IV ч. его твор. въ рус. пер.). *І. Дамаскина*, Точн. изл. вѣры. IV, 19—20.

напр. говорится: о склоненіи Богомъ Давида къ тщеславному исчисленію народа (2 Цар. 24. 1), о волѣ Божіей на прельщеніе Ахава духомъ лжи (3 Цар. 22, 20—23), на сожитіе пр. Осіи съ женою непотребною (Ос. 1. 2; 3, 1). Но первое въ другомъ мѣстѣ приписывается злому духу (1 Пар. 21, 1). Объ Ахавѣ представлено видѣніе, а не какая либо дѣйствительная исторія; ослѣпленіе его, вслѣдствіе уклоненія отъ свѣта Божія во тьму суевѣрій, изображается какъ казнь правды Божіей. То, что говорится объ Осіи, представляетъ собою символическое изображеніе преступной страсти израильскаго народа къ богамъ языческимъ. „Пророкъ же, говоритъ блаж. *Θеодоритъ* (въ толков. на кн. пр. Осіи), не заимствовалъ скверны отъ этой распутной жены, потому что согласился на этотъ союзъ не изъ раболѣпства порочному вожделѣнію, но для исполненія Богомъ даннаго ему повелѣнія. Надлежитъ знать, что хорошее и худое признается таковымъ по цѣли“ (т. е. по внутреннему расположенію дѣйствующаго).

4. Наконецъ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ св. Писанія приписывается Богу *искушеніе людей*, напр. Авраама, и такимъ образомъ Богъ представляется какъ бы виновникомъ грѣха. Но въ подобныхъ случаяхъ нужно имѣть въ виду, какого рода искушеніе приписывается Богу. Искушеніе есть приведеніе какого-либо существа въ такое состояніе, въ которомъ бы сокровенныя его свойства открылись въ дѣйствіи. Искушеніе возможно двоякое: 1) искушеніе во злѣ, или возбужденіе къ дѣйствованію злыхъ склонностей, кроющихся въ человѣкѣ и 2) искушеніе въ добрѣ, или направленіе, даваемое дѣйствующему въ немъ началу добра въ открытой борьбѣ противъ зла или противъ препятствій въ добрѣ, для достиженія побѣды и славы. Первое не отъ Бога (Іак. 1, 13), но есть слѣдствіе оставленія Богомъ (2 Пар. 32, 31): оно происходитъ отъ плоти нашей, отъ міра, отъ другихъ людей, и отъ діавола. Втораго рода искушенія отъ Бога, и, въ мѣру духовныхъ силъ, посылаются во благо человѣку. Такого искушенія Давидъ просилъ себѣ (Пс. 25, 2). Самъ І. Христосъ *искушаемъ былъ по всяческимъ* во всемъ (Евр. 4, 15). Этого же рода было и искушеніе Авраама въ Исаакѣ.

**3. Всемогущество воли Божіей.** — Всемогущество воли Божіей состоитъ въ томъ, что Богъ приводитъ въ исполненіе все угодное Ему безъ всякаго затрудненія и препятствія, такъ что никакая сторонняя сила не можетъ удерживать или стѣснять Его дѣйствованія.

Св. Писаніе весьма часто говоритъ о всемогуществѣ Божіемъ. Оно называетъ Бога *Господомъ силъ* (Пс. 23, 10), *Богомъ силъ*, Которому по силѣ нѣтъ равнаго (—88, 9), *единымъ сильнымъ* (1 Тим. 6, 15), *Вседержителемъ* (Παντοκράτωρ— Іер. 32, 18—19; 2 Кор. 6, 18 и др.), у Котораго *не изнеможетъ всякъ глаголъ* (ρῆμα—то же, что дѣло—Лук. 1, 37). *Невозможно же для Него ничтоже* (Іов. 42, 2; Мѳ. 19, 26). Онъ *можетъ отъ каменія воздвигнути чада Аврааму* (Мѳ. 3, 9). Приготовляя Авраама къ имѣющему быть повелѣнію и обѣтованію, Богъ говоритъ о Себѣ: *Я Богъ всемогущій* (El Schaddai — Быт. 17, 1). Во внѣ всемогущество воли Божіей, по изображенію Писанія, сначала открылось въ творческомъ произведеніи всего того, что Богу угодно было создать: *вся, елика восхотѣ* Господь, *сотвори* (Пс. 113, 11), и сотворилъ все единымъ словомъ: *Той рече, и быша. Той повелѣ, и создашася* (Пс. 32, 9). Затѣмъ оно постоянно открывается въ дѣлахъ никогда не прерывающагося владычественнаго промышленія Божія о тваряхъ: въ сохраненіи бытія и силы тварей и направленіи ихъ со всею ихъ жизнію и дѣятельностію къ предназначеннымъ имъ цѣлямъ (Пс. 103, 27—30; 1 Пар. 29, 11—12 и др.), а особенно въ чрезвычайныхъ дѣйствіяхъ, совершаемыхъ для особенныхъ цѣлей, каковы чудеса: *благословенъ Господь Богъ израилевъ, творяй чудеса единъ* (Пс. 71, 18; 76, 14 и др.). Въ частности, въ области нравственнаго порядка, всемогуществомъ Божіимъ, безъ нарушенія свободы людей, будетъ достигнуто окончательное и полное торжество добра надъ зломъ, такъ что Владыка духовно-нравственнаго царства *положитъ вся враги подъ ногама Своима* (1 Кор. 15, 25). Безконечная сила воли Божіей способна отражаться и въ волѣ человѣка, по мѣрѣ того, какъ онъ подчиняетъ ее волѣ Божіей, и, такъ сказать, соединяетъ съ волею Божіею: *аще имате вѣру*,

*яко зерно горушно* (горчичное), говорилъ Спаситель Своимъ ученикамъ, *и речете горѣ сей: прейди отсюду тамо, и прейдетъ; и ничтоже невозможно будетъ вамъ* (Мѳ. 17, 20).

**Примѣчаніе.** Противъ идеи всемогущества Божія дѣлались въ древнее время, высказываются иногда и нынѣ нѣкоторыя возраженія и недоумѣнія.

Говорятъ: такъ какъ Богъ не можетъ грѣшить, допускать лжи, умереть, сдѣлать смертнаго безсмертнымъ, прошедшаго—настоящимъ, чтобы 2×2 было вмѣстѣ и 4 и 10 и т. п., то Онъ не всемогущъ. Отвѣтомъ на подобныя возраженія можетъ служить слѣдующее. Всемогущество Божіе заключается не въ томъ, чтобы дѣлать все, чтобы намъ ни вздумалось, а въ томъ, что Богъ можетъ приводить въ исполненіе все угодное Его волѣ; если же Его воля не хочетъ многаго такого, что противно Его совершеннѣйшей природѣ и Его всесовершеннѣйшему разуму, то это показываетъ не слабость ея и безсиліе, а напротивъ,—ея силу и могущество. Блаж. *Августинъ* пишетъ: „когда говоримъ, что Богъ не можетъ умереть или обманывать, то этимъ не умаляется Его могущество. Напротивъ, Его могущество стало бы меньше, если бы это невозможное сдѣлалось для Него возможнымъ. Потому собственно Онъ и есть всемогущъ, что не можетъ ни умереть, ни обмануться. Ибо всемогущему должно быть свойственно какъ дѣлать то, что хочетъ, такъ и не испытывать того, чего не хочетъ,—что если бы съ Нимъ случилось, тогда не былъ бы Онъ всемогущъ“. (О градѣ Бож. V, 10).

Вообще же по поводу этихъ и подобныхъ возраженій должно замѣтить, что хотя Богъ можетъ сдѣлать все въ силу Своего всемогущества, но дѣйствительно дѣлаетъ только то, что согласно съ Его нравственною природою и ея требованіями. Его всемогущество, слѣдовательно, не физическаго, а *нравственнаго* характера. Требовать же отъ Бога дѣятельности, на которую Онъ вызывается приведенными возраженіями, значило бы требовать, чтобы Онъ потерялъ Свое всемогущество и пересталъ быть тѣмъ высочайше разумнымъ существомъ, какимъ есть.

**4. Правда Божія.**—Воля божественная, будучи сама въ себѣ свята, требуетъ и отъ разумныхъ твореній также святости, а потому даетъ имъ законъ нравственный, ведущій исполняющихъ его къ святости, и, какъ всемогущая, за исполненіе его награждаетъ, за нарушеніе—наказываетъ. Это свойство воли божественной есть *высочайшая правда* или справедливость. Правда воли Божіей, такимъ образомъ, проявляется въ двухъ дѣйствіяхъ: въ правдѣ, дающей законъ святости (правда законодательная), и въ правдѣ, воздающей нравственнымъ существамъ—каждому по заслугамъ (правда мздовоздаятельная или правосудіе). На оба эти дѣйствія воли Божіей указываетъ апостолъ, когда говоритъ о Богѣ, что Онъ *единъ есть Законоположникъ и Судія, могій спасти и погубити* (Іак. 4, 12).

а) Воля Божія—всесвятая—требуетъ и отъ людей святости. Чрезъ Моисея Богъ говорилъ: *будите святи, яко Азъ святъ есмь* (Лев. 19, 2); Спаситель міра также училъ: *будите вы совершени, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѳ. 5, 48). Требуя святости отъ разумно-свободныхъ существъ, Богъ далъ людямъ законъ нравственный, слѣдуя которому они дѣйствительно могли бы уподобляться Богу. Законъ этотъ двоякій—внутренній, естественный, начертанный въ самой природѣ человѣка (Рим. 2. 14—15), и законъ внѣшній, положительный или откровенный, раздѣляющійся на ветхозавѣтный и новозавѣтный. Давши законъ, воля Божія требуетъ отъ людей и того, чтобы они не нарушали ни одной іоты его (Мѳ. 5, 18—19), а напротивъ, свято и неприкосновенно хранили и исполняли его.

б) Откровеніе ясно показываетъ въ Богѣ и праведнаго мздовоздаятеля. *Мнѣ отмщеніе, Азъ воздамъ, глаголетъ Господь* (Рим. 12, 19; Евр. 10, 30; Втор. 32, 35). Высочайшимъ проявленіемъ правды Божіей, при дивномъ сочетаніи ея съ безконечною любовію, служитъ *искупленіе* людей крестною смертію І. Христа, *Его же предположи Богъ очищеніе вѣрою въ крови Его, въ явленіе правды Своея, за отпущеніе прежде бывшихъ грѣховъ* (Рим. 3, 25; сн. 2 Кор. 5, 18—21). О правосудіи Божіемъ по отношеніи къ ангеламъ говорится, что *Богъ ангеловъ согрѣшившихъ не пощидѣ, но пленицами*

*мрака связавъ, предаде на судъ мучимыхъ блюсти* (2 Петр. 2, 4; сн. Іуд. 6). Правосуденъ Богъ и по отношенію къ людямъ. Откровеніе свидѣтельствуетъ, что Онъ *воздастъ коемуждо по дѣломъ его* (Рим. 2, 6), никому не оказывая *лицепріятія* (Рим. 2, 11; Еф. 6, 9), что *пріиметъ кійждо, яже съ тѣломъ содѣла, или блага, или зла* (2 Кор. 5, 10). Какъ каждое доброе дѣйствіе человѣка, какъ-бы ни казалось оно незначительнымъ, какъ напр. поданіе чаши студеной воды (Мѳ. 10, 42), и даже добрыя тайныя мысли и желанія будутъ имѣть *похвалу отъ Бога* (1 Кор. 4, 5), такъ и за каждое *слово праздное, еже аще рекутъ человѣцы, воздадятъ о немъ слово въ день судный* (Мѳ. 12, 36). Послѣднимъ слѣдствіемъ праведнаго мздовоздаянія Божія будетъ то, что праведники наслѣдуютъ *уготованное имъ отъ сложенія міра царствіе* (Мѳ. 25, 34), а грѣшники услышатъ обращенный къ нимъ гласъ Божій: *идите отъ Мене проклятіи во огнь вѣчный, уготованный діаволу и аггеломъ его* (41 ст.). Откровеніе подтверждаетъ правосудіе Божіе и указаніями на многочисленныя дѣйствія правды Божіей въ исторіи человѣчества, представляя примѣры наказанія за нечестіе и награжденія за исполненіе святой воли Божіей какъ цѣлыхъ народовъ и всего человѣчества, такъ и отдѣльныхъ лицъ, каковы: изгнаніе нашихъ прародителей изъ рая, участь Каина, всемірный потопъ, судьба Содома и Гоморры (2 Петр. 2, 5—6), смѣшеніе языковъ и разсѣяніе племенъ и пр. Особенно ясно и поразительно подтверждаетъ правосудіе Божіе исторія богоизбраннаго народа израильскаго отъ начала ея и до нашихъ дней. Событія изъ жизни патріарховъ этого народа—Авраама, Исаака и Іакова, исторія Іосифа, 40-лѣтнее странствованіе по пустынѣ, исторія народа Божія во времена судей и царей, ассирійскій и вавилонскій плѣны, разрушеніе Іерусалима и разсѣяніе іудеевъ, продолжающееся доселѣ, представляютъ нагляднѣйшія свидѣтельства правосудія Божія. Исторія другихъ народовъ также представляетъ явныя доказательства всесовершеннѣйшей правды Божіей въ историческихъ судьбахъ царствъ и народовъ.

Въ правосудіи Божіемъ можетъ убѣждать каждаго свидѣтельство собственной его нравственной природы. Сила и непод-

купность, съ какими совѣсть, „голосъ Божій“ въ человѣкѣ, одобряетъ добрыя намѣренія и дѣйствія человѣка и порицаетъ злыя (Рим. 1, 32), показываетъ, что не можетъ быть не правосуднымъ и Творецъ человѣческой природы.

**Соглашеніе правосудія Божія съ тѣмъ явленіемъ, что праведники часто бѣдствуютъ, а грѣшники благоденствуютъ.** Въ качествѣ возраженія противъ правосудія Божія съ древнихъ временъ указывалось нѣкоторыми на торжество нравственнаго зла въ лицѣ благоденствующихъ грѣшниковъ, при униженіи добродѣтели въ лицѣ страждущихъ и гонимыхъ праведниковъ. И нынѣ, подъ ударами кажущихся незаслуженными бѣдствій, нерѣдки случаи ропота на Бога и даже отпаденія отъ вѣры въ Него къ невѣрію. Но при свѣтѣ богооткровеннаго ученія и уроковъ, даваемыхъ опытами жизни, выставляемое возраженіе противъ правосудія Божія потеряетъ свою силу, если при сужденіи объ указанномъ явленіи имѣть въ виду слѣдующее: 1) На землѣ нѣтъ полнаго воздаянія; поэтому и праведники могутъ часто страдать и нечестивые благоденствовать. 2) Бѣдствія, которымъ подвергаются праведники, и видимое благоденствіе грѣшниковъ часто зависятъ отъ людей, отъ ихъ несправедливости и пристрастія, вообще отъ дѣйствій ихъ свободной воли. Но Богъ какъ вообще не стѣсняетъ свободы своихъ тварей, такъ не желаетъ ее стѣснять и въ этомъ случаѣ. 3) Добрые люди, при тягостяхъ внѣшняго положенія своего, пользуются драгоцѣннѣйшими внутренними благами: миромъ духовнымъ, радостями и утѣшеніями отъ Бога (Рим. 14, 17), а грѣшники, при внѣшнемъ благополучіи, имѣютъ источникъ мученій для себя въ самыхъ своихъ страстяхъ и беззаконіяхъ (Прем. 11, 17), оказывающихъ гибельное вліяніе на ихъ душу и тѣло. 4) Когда Богъ попускаетъ страданія праведниковъ и даже ниспосылаетъ ихъ на людей благочестивыхъ, Онъ поступаетъ по правдѣ, ибо не бываетъ на землѣ праведника, который бы въ чемъ либо не согрѣшихъ (1 Іоан. 1, 8; Притч. 20, 9); дѣлаетъ же это Онъ съ благою цѣлію, чтобы чрезъ бѣдствія очистить ихъ отъ всякой грѣховной скверны (Прем. 3, 6; 1 Петр. 1, 6—7), утвердить въ добрѣ (Рим. 5, 3—5; 2 Кор. 4, 16), и наказавъ временно здѣсь,

возвысить ихъ будущую славу (Прем. 3, 4—5; 2 Кор. 3, 17); съ другой стороны, Онъ попускаетъ и благоденствіе грѣшниковъ по правдѣ, ибо и грѣшники имѣютъ иногда въ себѣ не мало добраго; въ тоже время они побуждаются къ покаянію тѣмъ, что Богъ, изливая на нихъ благость, не наказываетъ за грѣхъ (Рим. 2, 4; 2 Петр. 3, 9). Главное же,— 5) правосудіе Божіе по отношенію къ людямъ не должно ограничивать предѣлами ихъ настоящей жизни, которая для нихъ есть только время подвиговъ и воспитанія для вѣчности; есть жизнь другая, въ которой правда Божія воздастъ всѣмъ по заслугамъ, когда праведники будутъ вѣчно блаженствовать, а грѣшниковъ постигнетъ вѣчное наказаніе [1]).

**в) Чувство или чувствованіе Божіе. Его свойства.**

На бытіе въ Богѣ способности, соотвѣтствующей въ нашей духовной природѣ способности чувствованій (или нашему сердцу съ его отправленіями, т. е. чувствованіями), откровеніе указываетъ во многихъ случаяхъ. Такъ, о Богѣ говорится, что Онъ находитъ людей *по сердцу Своему* (Дѣян. 13. 22), что Онъ въ однихъ случаяхъ *радуется* отъ всего сердца Своего (Iер. 32, 41), а въ другихъ Его сердце исполняется *жалости* (Ос. 11, 8), что Онъ *любитъ правду и ненавидитъ беззаконіе* (Пс. 44, 8; Притч. 11, 20; Евр. 1, 9). Въ подобныхъ выраженіяхъ св. Писанія, конечно, много человѣкообразнаго, приспособительнаго къ нашему языку, но ими, безъ сомнѣнія, предполагается и дѣйствительное существованіе въ Богѣ соотвѣтственной этимъ человѣкообразнымъ выраженіямъ стороны, называемой въ человѣкѣ сердцемъ или способностію чувствованій.

Существенными свойствами нашего чувствующаго духа являются, съ одной стороны, влеченіе и любовь къ собственному благу и чувство радованія или блаженства отъ обладанія этимъ благомъ, а съ другой—влеченіе къ благу другихъ или любовь къ другимъ. То и другое откровеніемъ усвояется и Богу, конечно,

---

[1]) Такъ разрѣшали приведенное возраженіе и древніе отцы и учители церкви. См. напр. у *Климента ал.* Строматы, IV кн. II и 24 гл., у блаж. *Θеодорита*, О промыслѣ, Сл. 9 (V т.), у *Златоуста*. Къ Стагирію, Сл. 1,—О Лазарѣ, Сл. 3 (I т. въ рус. пер.), или „Слово къ тѣмъ, которые соблазняются происшедшими несчастіями“ (III въ рус. пер.).

въ высочайшей степени. Къ существеннымъ свойствамъ Божіимъ со стороны Его чувствованія, слѣдовательно, относятся: 1) *всеблаженство Божіе* и 2) безконечная *благость* или *любовь къ тварямъ*.

**1. Всеблаженство Божіе.**—Это свойство въ Богѣ есть необходимое слѣдствіе всѣхъ другихъ Его свойствъ и совершенствъ. Въ Богѣ вся полнота бытія и жизни, бытія самобытнаго, и жизни, представляющей совершеннѣйшее единство. Дѣятельность всѣхъ силъ божественнаго Духа находится въ полномъ согласіи: ни одна изъ силъ не превышаетъ другую, ибо каждая имѣетъ признакъ безпредѣльности. Это то собственно и составляетъ верховное благо. Отсюда, Богъ въ Самомъ Себѣ имѣетъ все нужое для полнаго блаженства; любовь къ благу въ Немъ поэтому неизмѣнно совпадаетъ съ самымъ его обладаніемъ, а вслѣдствіе этого Ему отъ вѣчности должно быть свойственно неизмѣнное *всеблаженство*. Понятно, что такая полнота блаженства не можетъ быть свойственна человѣку; человѣкъ хотя и имѣетъ непреодолимое влеченіе къ истинному благу, но не въ немъ самомъ, а внѣ его существуютъ условія, необходимыя для удовлетворенія этой потребности; преодолѣть препятствія къ достиженію блага онъ часто бываетъ не въ состояніи; отсюда ощущеніе блага или блаженства въ большей или меньшей степени неизбѣжно ослабляется и затемняется у него чувствами непріятными, проистекающими отъ ощущенія лишенія блага или его неполноты.

Св. Писаніе усвояетъ это свойство Богу, когда называетъ Его *блаженнымъ* (1 Тим. 1, 11; 6, 15), когда указываетъ, что *полнота радостей предъ лицемъ* Его, *блаженство въ десницѣ* Его *во вѣкъ* (Пс. 15, 11), что Онъ *не требуетъ ничего* (Дѣян. 17, 26), т. е. что Онъ наслаждается блаженствомъ независимо ни отъ кого и ни отъ чего. По ученію откровенія и праведники будутъ находить блаженство въ лицезрѣніи Божіемъ: *блаженніи чистіи сердцемъ, яко тіи Бога узрятъ* (Мѳ. 5, 8) говоритъ Спаситель. *Мнѣ же*, исповѣдуетъ Псалмопѣвецъ, *прилѣплятися Богови благо есть, полагати на Господа упованіе мое* (Пс. 72, 28).

**2. Безконечная благость или любовь Божія къ тварямъ.**— Будучи существомъ всеблаженнымъ, т. е. любящимъ верховное благо и обладающимъ имъ, Богъ открываетъ себя и во внѣ существомъ *всеблагимъ* и *вселюбящимъ*. Это свойство или совершенство Божіе состоитъ въ томъ, что Богъ даруетъ тварямъ Своимъ столько благъ и совершенствъ, сколько нужно для ихъ блаженства и сколько каждая изъ нихъ можетъ принять по своей природѣ и состоянію.

Такимъ откровеніе дѣйствительно и изображаетъ Бога. По его ученію благость составляетъ какъ бы самую сущность Божію. „Если бы у насъ“, говоритъ *Григорій Б.*, „кто спросилъ: что мы чествуемъ и чему покланяемся?—отвѣтъ готовъ: мы чтимъ любовь. Ибо, по изреченію Св. Духа (1 Іоан. 4, 8. 16), *Богъ* нашъ *любы есть*“ (Сл. 23). Эта то неизреченная любовь или благость побудила Бога создать міръ съ разумно-нравственными существами, способными любить Его и находить въ Немъ для себя блаженство (Еф. 1, 5. 9; Іоан. 14, 23; Мѳ. 25, 34). Всѣ промыслительныя дѣйствія Бога въ мірѣ суть проявленіи Его благости. *Вси путіе Господни милость* (Пс. 24, 10). *Благъ Господь всяческимъ, и щедроты Его на всѣхъ дѣлѣхъ Его* (Пс. 144, 9). Онъ *посылаетъ источники въ дебрехъ* и *напаяетъ горы отъ превыспреннихъ Своихъ* (Пс. 103, 10, 13), *прозябаетъ траву скотомъ* (—14), *питаетъ птицы небесныя* (Мѳ. 6, 26), *даетъ пищу всякой плоти* (Пс. 133, 25) и *исполняетъ всяко животно благоволенія* (Пс. 144, 16). Какъ бы ни была мала и ничтожна тварь, благость Божія не только не гнушается ею, но съ любовію заботится о ея жизни и нуждахъ. *Не двѣ ли птицы* (воробья) *цѣнятся единымъ ассаріемъ*, говоритъ Господь, *и ни едина отъ нихъ падаетъ на земли, безъ Отца вашего* (Мѳ. 10, 29; сн. Прем. 11, 25—27).

Въ особенности Свою благость Богъ явилъ и являетъ въ отношеніи къ человѣку. Возвысивъ человѣка надъ всѣми прочими существами земными въ самомъ сотвореніи его по образу Своему, Богъ и въ промышленіи Своемъ о немъ изливаетъ на него особенно обильно дары Своей любви. Въ ветхомъ завѣтѣ, Богъ, обращаясь къ Израилю, говоритъ: *еда забудетъ жена отроча*

*свое, еже не помиловати исчадія чрева своего? Аще же и забудетъ сихъ жена, но Азъ не забуду тебе* (Ис. 49, 15). А въ новомъ завѣтѣ Спаситель говоритъ: *отца не зовите себѣ на земли: единъ бо есть Отецъ вашъ, иже на недесѣхъ* (Мѳ. 23, 9). Онъ отечески внемлетъ всѣмъ нашимъ молитвамъ (Мѳ. 7, 9—11), печется о всѣхъ нашихъ нуждахъ, не исключая и худыхъ изъ насъ, *яко солнце Свое сіяетъ на злыя и благія, и дождитъ на праведныя и неправедныя* (Мѳ. 5, 45; сн. Дѣян. 17, 25), даетъ намъ *вся обильно въ наслажденіе* (1 Тим. 6, 17), снисходитъ къ грѣшникамъ и ожидая обращенія ихъ, медлитъ ихъ наказывать (что въ Писаніи называется *долготерпѣніемъ* Божіимъ—Рим. 2, 4; 2 Петр. 3, 9), уменьшаетъ самыя наказанія за грѣхи (*милость* Божія—Рим. 11, 22; Пс. 102, 10), является на помощь бѣдствующимъ и нуждающимся (*милосердіе* Божіе—Лук. 1, 72, 78; 2 Кор. 1, 3), даруетъ людямъ Свою спасающую *благодать* безъ всякой заслуги съ ихъ стороны (Еф. 2, 5. 8; Рим. 3, 17) и вообще ниспосылаетъ имъ *всяко даяніе благо и всякъ даръ совершенъ* (Іак. 1, 17). Самымъ же высшимъ проявленіемъ и свидѣтельствомъ безконечной благости Божіей къ намъ слово Божіе представляетъ совершенное единороднымъ Сыномъ Божіимъ дѣло нашего искупленія: *тако возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онь, не погибнетъ, но иматъ животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16), что ап. Іоаннъ поясняетъ такъ: *о семъ есть любы, не яко мы возлюбихомъ Бога, но яко Той возлюби насъ, и посла Сына Своего очищеніе о грѣсѣхъ нашихъ* (1 Іоан. 4, 10).

Такъ необъятно велика и неизреченна благость Божія по отношенію къ существамъ сотвореннымъ! Это не то, что возможная въ существахъ ограниченныхъ любовь къ другимъ. Въ любви человѣческой, какъ бы она ни была безкорыстна, скрывается потребность чрезъ увеличеніе блага другихъ увеличить собственное благо; благость же Божія изливаетъ дары тварямъ не съ тѣмъ, чтобы увеличить собственное благо, ибо Богъ всеблаженъ, а съ тѣмъ, чтобы сдѣлать ихъ участниками блаженства. И простирается благость Божія не на какую нибудь ограничен-

ную часть міра, что составляетъ свойство любви существъ ограниченныхъ, но на весь міръ, со всѣми въ немъ находящимися существами. *Милость человѣка*, говоритъ сынъ Сираховъ, *на искренняго своего, милость же Господня на всяку плоть* (18 12).

**Совмѣстимость въ Богѣ съ благостію правосудія.** Безконечная благость Божія, изливающая безмѣрное множество благъ на разумно-свободныя существа, кажется нѣкоторымъ непримиримою съ правосудіемъ Божіимъ, строго наказывающимъ за грѣхъ. Иные изъ еретиковъ (гностики, особенно Маркіонъ, манихеи, позднѣе—павликіане и богомилы), находя невозможнымъ существованіе въ единомъ Богѣ свойствъ любви и правосудія, даже допускали существованіе двухъ боговъ: бога верховнаго—благаго, являющаго себя любящимъ и милующимъ отцемъ, и бога подчиненнаго ему—злаго, открывающагося грознымъ и карающимъ судіею. Опровергая это лжеученіе, древніе учители церкви разъясняли, что истинный Богъ долженъ быть мыслимъ вмѣстѣ и благимъ и правосуднымъ, что „правда", какъ говорилъ *Тертулліанъ*, „есть родъ благости, служитъ *оградою и свѣтильникомъ* для благости" [1]). Благость Божія къ людямъ имѣетъ цѣлію ихъ блаженство, но въ основаніи своемъ она есть любовь къ раскрывающемуся въ нихъ нравственному добру, при обладаніи которымъ и возможно ихъ блаженство. Правда же Божія, воздавая блаженствомъ за добро и лишая онаго за зло, этимъ самымъ только способствуетъ той же цѣли, къ какой направляется и любовь Божія. Когда она воздаетъ за добро блаженствомъ, она является тою же любовію къ людямъ; но и тогда, когда она лишаетъ ихъ блаженства за зло и наказываетъ за оное, является благою („облаченіемъ и выраженіемъ любви", по опредѣленію митр. Филарета), ибо главная цѣль наказаній Божіихъ та, чтобы, независимо отъ ихъ вразумительнаго для всѣхъ другихъ примѣра, самого

[1]) Прот. Маркіона, XI гл. Многіе и другіе изъ древнихъ учителей церкви раскрывали мысль о невозможности отдѣлять въ Богѣ правду и благость. См. напр. у *Иринея*, Прот. ересей, III кн. 25 гл., у *Оригена*, О началахъ, VI кн., 5 гл., у *Ѳеодорита*, Излож. бож. догм. 16 гл. у *Епифанія* Панарій, 33 и 42 ер.

грѣшника побудить къ тому, чтобы онъ не грѣшилъ болѣе и совершенно исправился. *Его же любитъ Господь, наказуетъ* (Притч. 3, 12), наказываетъ какъ любящій отецъ, для блага наказываемаго (Евр. 12, 7—11). Отсюда и самыя наказанія Божіи отцы церкви сравнивали съ медицинскими пособіями врачей, иногда тяжкими (прижиганія, отсѣченія частей тѣла), но исходящими во врачахъ изъ чувства соболѣзнованія больному и желанія помочь ему. Такимъ образомъ любовь и правда Божія не только не противоположны другъ другу, но необходимо предполагаютъ одна другую. Ни правда Божія не мыслима безъ любви, ни любовь—безъ правды; какъ любовь безъ правды не была бы истинною любовію (явилась бы простою чувствительностію и благодушіемъ), такъ и правда безъ любви не была бы истинною правдою (превратилась бы въ холодность или бездушіе, близка была бы къ жестокости).

## § 20. Понятіе о Богѣ, какъ общій выводъ изъ ученія о свойствахъ Божіихъ.

На основаніи изложеннаго ученія о свойствахъ существа Божія можно составить такое понятіе о Богѣ: Богъ есть безконечный личный Духъ, обладающій совершеннѣйшими бытіемъ и жизнію: по бытію Своему—Онъ самобытенъ, неизмѣняемъ, вѣченъ, неизмѣримъ и вездѣсущъ, по духовнымъ Своимъ свойствамъ, при обладаніи совершеннѣйшими разумомъ, волею и чувствомъ,—Онъ всевѣдущъ, премудръ, всесвободенъ, всесвятъ, всемогущъ, всеправеденъ, всеблаженъ, всеблагъ. Понятіе это, конечно, *не есть опредѣленіе самаго существа Божія*, которое непостижимо, а слѣдовательно, въ строгомъ смыслѣ, и неопредѣлимо; въ сравненіи съ полнотою совершенствъ, сокрытыхъ въ безграничномъ существѣ Божіемъ, оно есть даже весьма скудное и темное, но при условіяхъ земной жизни оно въ достаточной степени приближаетъ къ нашему разумѣнію непостижимое *существо Божіе*, или то, что есть Богъ Самъ въ Себѣ.

Глава II.

# Единство существа Божія.

## § 21. Единство Божіе, какъ отличительный признакъ истиннаго понятія о Богѣ. Ученіе церкви. Краткая исторія догмата.

I. Богъ единъ въ существѣ Своемъ. Эта истина съ необходимостію вытекаетъ изъ самаго понятія о Богѣ, какъ существѣ безпредѣльномъ во всѣхъ отношеніяхъ и всесовершенномъ. Высочайшее и совершеннѣйшее изъ всѣхъ существъ возможно только одно. Если бы существовали и другія, равныя Ему, въ такомъ случаѣ оно уже перестало бы быть высочайшимъ и совершеннѣйшимъ изъ всѣхъ, т. е. перестало бы быть Богомъ. Единый Богъ и Существо безпредѣльное—съ сущности понятія тождественныя.

Единство Высочайшему существу принадлежитъ и въ смыслѣ единства численнаго, внѣшняго, и въ смыслѣ высшаго, внутреннѣйшаго единства. Единство перваго рода состоитъ въ томъ, что Богъ есть существо *единственнѣйшее* (unissimum), исключительное; нѣтъ другаго существа ни равнаго по своимъ совершенствамъ съ высочайше Единымъ, ни высшаго Его. Единство Божіе внутри—это несложность, простота, безразличіе силъ и совершенствъ въ существѣ Божіемъ. Всѣ силы и свойства Божіи, различаемыя въ Немъ нашимъ разумомъ, въ Самомъ Богѣ сливаются въ совершенное единство и тождество. Всякаго рода слагаемость изъ частей и раздѣляемость на части, наблюдаемыя въ мірѣ, гдѣ единое слагается изъ многаго, чужды существу Божію; оно просто и недѣлимо. Въ мірѣ конечномъ хотя можно замѣчать нѣкоторыя отображенія этого единства Всесовершеннѣйшаго Духа. особенно въ существѣ нашего духа, но только весьма слабыя и отдаленныя.

II. Церковь догматъ о единствѣ Божіемъ всегда признавала однимъ изъ главнѣйшихъ и коренныхъ догматовъ. Въ древнихъ символахъ вѣры первое мѣсто между всѣми догматами вѣры, исповѣданіе которыхъ обязательно для каждаго ея члена, зани-

маетъ догматъ о единствѣ Божіемъ. По примѣру древнихъ символовъ и въ символѣ никео-цареградскомъ этотъ догматъ непосредственно слѣдуетъ за словомъ *„вѣрую"*. И христіанская церковь всегда и справедливо смотрѣла на него, какъ на первый отличительный догматъ откровенной религіи отъ всѣхъ религій естественныхъ, проповѣдывавшихъ многобожіе, или двубожіе.

III. Исторія догмата о единствѣ Божіемъ въ главнѣйшихъ моментахъ такова. Въ первыя времена исторіи человѣчества вѣра въ единаго Бога составляла достояніе всего рода человѣческаго; всѣ люди Ему одному служили и Ему одному покланялись. Среди первыхъ людей она была плодомъ непосредственнаго созерцанія Бога въ первобытномъ невинномъ состояніи. Путемъ преданія отъ нихъ она перешла къ слѣдующимъ поколѣніямъ и болѣе или менѣе долгое время сохранялась во всемъ человѣчествѣ. Но сохранить въ чистотѣ представленіе о единствѣ Божіемъ навсегда большинство человѣчества оказалось не въ силахъ. Погруженіе въ жизнь чувственную, помраченіе ума и сердца подъ вліяніемъ страстей и нечестія, не безъ участія и *князя власти воздушныя* (Еф. 2, 2; Дѣян. 26, 18; Кол. 1, 13; Втор. 32, 17; Пс. 195, 4—5; 105, 37), имѣли своимъ слѣдствіемъ то, что люди, *разумѣвше Бога, не яко Бога прославиша или благодариша, но... измѣниша славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна человѣка, и птицъ, и четвероногъ, и гадъ* (Рим. 1, 21, 23). Такъ появилось въ родѣ человѣческомъ,—полагаютъ, предъ временемъ призванія Авраама (Нав. 24, 2),—многобожіе (политеизмъ) или *язычество*, т. е. обоготвореніе твари вмѣсто Творца въ разнообразнѣйшихъ формахъ. Мысль о единствѣ Высочайшаго существа подъ вліяніемъ врожденной идеи о Богѣ хотя и не была совершенно потеряна языческимъ міромъ, но такъ была затемнѣна многобожническими вѣрованіями, что ни поклоненіе Ему, ни какое бы то ни было отношеніе къ Нему не имѣли мѣста въ языческомъ мірѣ. Лучшіе изъ языческихъ мудрецовъ сознавали неразуміе языческаго многобожія и возвышались до мысли о единствѣ Божіемъ; иные изъ нихъ даже подвергали осмѣянію вѣрованіе во многихъ боговъ, особенно въ концѣ исторіи дохристіанскаго человѣчества. Но возстановить въ перво-

бытной чистотѣ вѣру въ единаго Бога философія была не въ состояніи; она могла лишь только разрушить народныя вѣрованія во многихъ боговъ. Нѣкоторые же изъ языческихъ мудрецовъ думали очистить народныя вѣрованія тѣмъ, что приняли два главныя начала—доброе и злое, каковы напр. Ормуздъ и Ариманъ въ религіи Зороастра (жилъ приблиз. въ VI в. до Р. X.). И многобожіе или двубожіе было въ дохристіанскія времена религіею почти всего человѣчества въ продолженіе нѣсколькихъ тысячелѣтій. Чистою и неповрежденною вѣра въ единаго Бога сохранялась только въ церкви ветхозавѣтной, устроенной Богомъ въ потомствѣ Авраама. Отъ іудеевъ истина единства Божія хотя и могла быть усвояема нѣкоторыми изъ язычниковъ, но и сдѣлаться снова достояніемъ всего человѣчества не могла; іудеямъ не дано было повелѣнія распространять свою вѣру среди язычниковъ. Истина: *никтоже Богъ инъ, токмо единъ* (1 Кор. 8, 4) всему роду человѣческому возвѣщается въ новомъ завѣтѣ.

Во времена новозавѣтныя истина единства Божія не всѣми была принята и содержима въ чистомъ видѣ. Кромѣ сильнаго своею давностію язычества, противниками этого догмата явились тѣ изъ еретиковъ, въ основѣ ученія которыхъ лежалъ дуализмъ. Таковыми были прежде всѣхъ другихъ еретики, извѣстные подъ именемъ *гностиковъ* (II в.). Всѣ они хотя и признавали единаго верховнаго Бога, но вмѣстѣ допускали и многихъ боговъ низшихъ, или эоновъ, истекшихъ изъ Него, а въ матеріи видѣли самостоятельное, независимое отъ Бога начало чувственной, матеріальной жизни и зла; не самъ верховный Богъ, а одинъ изъ эоновъ представляется ими и образователемъ (диміургомъ) видимаго міра. Съ паденіемъ гностицизма явились *манихеи* (III—IV в.), проводившіе принципъ дуализма еще послѣдовательнѣе и полнѣе, чѣмъ у большинства гностиковъ. Въ позднѣйшіе вѣка противниками догмата о единствѣ Божіемъ были *павликіане* (появились въ VII в.), признаваемые нѣкоторыми за отрасль манихейства, затѣмъ—т. н. *евхиты* или *массаліане* (XI—XII в.) и *богомилы* (X—XIII в.). Лжеученіе богомиловъ изъ Болгаріи, гдѣ появилась эта ересь, вслѣдствіе близкихъ сношеній русской церкви съ церковію болгарскою, проникало и въ Россію.

Нынѣ дуализмъ составляетъ достояніе немногихъ, относительно малоизвѣстныхъ сектъ.

Но всѣ ученія, которыми допускается бытіе двухъ или многихъ боговъ, стоятъ въ противорѣчіи съ ученіемъ откровенія о Богѣ, а древними пастырями церкви ложность ихъ показывалась и посредствомъ разсудочныхъ соображеній.

## § 22. Ученіе откровенія о единствѣ Божіемъ. Ложность многобожія и двубожія.

I. Истина единства Божія возвѣщается какъ въ откровеніи ветхозавѣтномъ, такъ и въ новозавѣтномъ.

а) Въ ветхозавѣтной религіи ученіе о единствѣ Божіемъ составляетъ догматъ, по преимуществу отличающій эту религію отъ религіи всѣхъ другихъ древнихъ народовъ. Между тѣмъ какъ каждый изъ языческихъ народовъ почиталъ и признавалъ многихъ боговъ, евреи покланялись единому Богу. Уже однимъ сказаніемъ о міротвореніи выразительно дается понять, что никакого другого Бога, кромѣ единаго Творца неба и земли, нѣтъ, что не только небо и земля, но и все воинство ихъ есть дѣло Его творенія (Быт. 2, 1). Вѣровать въ единаго Бога—Творца, Ему одному служить, не почитать языческихъ боговъ за дѣйствительныхъ боговъ и не покланяться имъ составляло главнѣйшую обязанность древняго еврея, о которой постоянно и настойчиво напоминали богоизбранному народу Моисей, пророки и другіе богопросвѣщенные мужи. Первою заповѣдію Моисеева закона была заповѣдь о почитаніи единаго Бога: *Азъ есмь Господь Богъ твой, изведый тя отъ земли египетскія, отъ дому работы. Да не будутъ тебѣ бози иніи, развѣ Мене* (Исх. 20, 2—3). *Господь Богъ твой, сей Богъ есть, и нѣсть развѣ Его* (Втор. 4, 35, 39; 32, 39). Прощаясь съ народомъ передъ смертію, ветхозавѣтный законодатель въ такихъ словахъ внушалъ хранить эту заповѣдь твердо и вѣчно: *слыши, Израилю! Господь Богъ нашъ, Господь единъ святъ. И возлюбиши Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего, и отъ всея души твоея, и отъ всея силы твоея. И да будутъ словеса сія... въ сердцѣ твоемъ, и въ душѣ твоей. И да*

*накажеши ими сыны твоя, и да возглаголеши о нихъ сѣдяй въ дому, и идый путемъ, и лежа и востая. И навяжеши я въ знаменіе на руку твою, и да будутъ непоколеблема предъ очима твоима* (повязкою надъ глазами твоими). *И да напишите я на празѣхъ* (на косякахъ) *храминъ вашихъ... Да не ходите въ слѣдъ боговъ иныхъ, боговъ языческихъ* (Втор. 6, 4—9, 14).

Царь и пророкъ Давидъ исповѣдуетъ Господа *единымъ Вышнимъ по всей земли* (Пс. 82, 19); онъ же взываетъ къ Нему: *Господи, мой Господи! Нѣсть инъ, яко же Ты, и нѣсть Бога развѣ Тебѣ во всѣхъ, яже слышахомъ ушима нашима* (2 Цар. 7, 22; ср. 1 Пар. 17, 20). *Вси бози языковъ идоли* (ничто); *Господь же нашъ небеса сотвори* (1 Пар. 15, 26).

Соломонъ въ молитвѣ при освященіи храма говорилъ: *да разумѣютъ вси людіе земли, яко Господь Богъ, той есть Богъ, и нѣсть инаго* (3 Цар. 8, 60: ср. 23 ст.).

Тому же учили и пророки (Іер. 2, 5; 8, 19; 10, 6—10; посл. Іер. 7, 58 ст.; Ис. 10, 10; Ос. 13. 2; Мих. 5, 13 и др.). А чрезъ пр. Исаію Самъ Богъ, называя языческихъ боговъ *пылью* (44, 20), говоритъ о Себѣ: *Азъ первый, и Азъ по сихъ, кромѣ Мене нѣсть Бога* (44, 6; ср. 7—8 ст.; 46, 9). *Да увѣсте и вѣруете Ми, и уразумѣете, яко Азъ есмь; прежде Мене не бысть инъ Богъ, и по Мнѣ не будетъ* (43, 10).

Вообще весь ветхій завѣтъ проникнутъ идеею о единствѣ Божіемъ. Въ связи съ этою идеею находятся всѣ прочія важнѣйшія истины ветхаго завѣта, напр. мессіанская идея, идея о завѣтѣ между Богомъ и народомъ и др. Эта же идея лежала въ основаніи государственнаго, общественнаго и церковнаго строя жизни: еврейскій народъ былъ обществомъ Іеговы и никто не могъ сдѣлаться членомъ этого общества, не увѣровавши въ Іегову; царемъ въ немъ долженъ былъ быть Іегова (теократія); для всего народа былъ одинъ только храмъ (первоначально одна скинія), и въ немъ совершалось служеніе одному только Іеговѣ. Какъ понималась эта истина благочестивыми іудеями, кромѣ посланни-

ковъ Божіихъ, и какъ они смотрѣли на боговъ языческихъ, можно видѣть изъ молитвы царя Езекіи (4 Цар. 19, 15—19; Ис. 37, 16—20).

**Примѣчаніе.** При утвержденіи единства Божія, въ свящ. книгахъ ветхаго завѣта нерѣдко встрѣчается наименованіе Бога во множественномъ числѣ—Elohim (един. число—Eloah, отъ ul—быть сильнымъ, крѣпкимъ), называется Онъ также *Богомъ Авраама, Исаака, Іакова* (Исх. 3, 6, 15), *Богомъ израилевымъ* (5, 1), Богомъ *еврейскимъ* (4, 22), Богомъ великимъ *паче всѣхъ боговъ* (18, 11), *Богомъ боговъ и Господомъ господей* (Втор. 10, 17), говорится о Немъ: *кто подобенъ Тебѣ въ бозѣхъ, Господи* (Исх. 15, 11), и под. Нѣтъ какого-либо противорѣчія между такими выраженіями ветхозавѣтнаго Писанія о Богѣ и яснымъ ученіемъ того же Писанія о единствѣ Божіемъ.

Такъ, что касается имени Elohium, то это наименованіе не содержитъ мысли о множественности божественныхъ существъ. Если бы съ этимъ именемъ когда нибудь соединялось представленіе, напоминающее многобожіе, то писатели священныхъ книгъ, строгіе ревнители закона Моисеева, запретили бы или уничтожили бы его употребленіе для выраженія мысли о единомъ истинномъ Богѣ. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ оно было употребительнѣйшимъ именемъ Божіимъ, и даже употребляется тамъ, гдѣ съ нарочитою силою утверждается истина единства Божія, напр. въ словахъ: *чтобы ты зналъ, что Іегова есть Богъ* (Elohim), *и нѣтъ еще кромѣ Его* (Втор. 4, 36; сн. 10, 17 и др.); или: *и рече Богъ* (Elohim) *къ Моисею: Азъ есмь Сый* (Исх. 3, 14). *Окончаніе множественнаго числа* этого имени—это только своеобразная лингвистическая форма; по изслѣдованіямъ филологовъ-гебраистовъ въ отношеніи къ истинному Богу она употреблялась не для обозначенія идеи множественности въ количественномъ смыслѣ, а для означенія Божества вообще (въ томъ же значеніи, что Deitas, Θειότης, Gottheit, Божество) и ближайшимъ образомъ для выраженія неисчерпаемой полноты и множественности свойствъ Божества (т. е. въ смыслѣ: Богъ единъ, но силъ у Него неисчислимое множество), а также для обозначенія высочай-

шаго величія Существа, называемаго симъ именемъ. Иногда употребляется это наименованіе въ ветхомъ завѣтѣ при сказуемомъ въ единственномъ числѣ (въ тѣхъ только случаяхъ, гдѣ Elohim указываетъ на Бога въ Его истинномъ значеніи). Такое своеобразное употребленіе этого имени даетъ основаніе къ предположенію, что это имя указывало на единство въ жизни Божества при множествѣ силъ въ Богѣ и при безграничной полнотѣ Его жизни. Болѣе же посвященнымъ въ таинства вѣры этою своею особенностію оно могло открывать и нѣчто болѣе глубокое, таинственное въ познаніи Божества,—указывать на таинство Св. Троицы (особенно Быт. 1, 1. 26; 3, 22; 11, 7).

Наименованія Іеговы Богомъ родоначальниковъ еврейскаго народа, Богомъ *израилевымъ*, *еврейскимъ*, вообще изображенія Его, какъ Владыки, Промыслителя и Спасителя преимущественно народа израильскаго, также не содержатъ той мысли, что Іегова—единъ не безусловно, а условно, есть Богъ *народный*, имѣющій владычество только надъ Израилемъ, а другіе народы имѣютъ особыхъ владыкъ. Этими наименованіями указывается только на особенныя отношенія Іеговы къ народу израильскому и народа Божія къ Іеговѣ вслѣдствіе домостроительства человѣческаго спасенія, по которому Богъ избралъ и отдѣлилъ народъ еврейскій изъ среды всѣхъ народовъ и соединилъ его съ Собою союзомъ особеннаго завѣта. Чрезъ сіе, владычествуя и промышляя надъ всѣми языками, Онъ содѣлался для него преимущественно его Владыкою, Спасителемъ и Благодѣтелемъ. Поелику Израиль изъ всѣхъ языковъ земли по благоволенію къ нему Божію *бысть часть Господня* и *людіе Его* (Втор. 32, 9), *сынъ и первенецъ* Его (Исх. 4, 22), то и Израиль съ своей стороны могъ называть Іегову своею частію, Богомъ въ особенности *своимъ*, по своей близости къ Нему и силѣ завѣта.

Наконецъ, что касается встрѣчающихся въ Библіи сравненій истиннаго Бога съ богами языческими, равно и такихъ выраженій, въ которыхъ языческіе боги представляются какъ бы живыми существами (напр. Исх. 12, 12; Пс. 95, 4 и др.), то ошибочно было бы понимать эти изреченія свящ. писателей въ томъ смыслѣ, что они имѣли

вѣру въ какихъ либо иныхъ боговъ, кромѣ Іеговы. Когда они называли языческихъ боговъ богами, то называли такъ примѣнительно къ принятому словоупотребленію; какъ иначе они могли назвать то, что всѣ называли богами? Изображенія же этихъ боговъ по мѣстамъ, какъ дѣйствительныхъ существъ, суть только олицетворенія, свойственныя поэтическому, живому изображенію. Но что свящ. писатели на самомъ дѣлѣ не представляли ихъ дѣйствительными богами, это ясно изъ изображеній ими суетности и ничтожности языческихъ боговъ и всего языческаго культа. О языческихъ богахъ они говорятъ, что они *суетные боги*, которые ничего не могутъ сдѣлать (Іер. 14, 22; Втор. 32, 21). Они не могутъ ни внимать, ни отвѣчать тѣмъ, кто имъ молится (3 Цар. 18, 26), ни вредить, ни приносить пользу (Іер. 10, 5); *всѣ они ничто, ничтожны и дѣла ихъ* (Ис. 41, 21—29; 44, 9—10; 1 Цар. 12, 21), всѣ они *совершенная пустота, дѣло заблужденія* (Іер. 51, 18). Символы боговъ—идолы, съ почитаніемъ которыхъ отождествлялось почитаніе самыхъ боговъ, по словамъ Библіи, только дерево, камень, металлъ, вообще—дѣло рукъ человѣческихъ; *духа въ нихъ нѣтъ;* они *какъ пугало въ огородѣ* (Посл. Іер. стт. 24, 69; Втор. 4, 28; Пс. 134, 15—17; Авв. 2, 19—19).

б. Съ ясностію утверждается истина единства существа Божія и въ новомъ завѣтѣ, хотя въ тоже время оно и научаетъ вѣровать въ тріѵпостасность Божества. Еще пророки зрѣли, что времена новаго завѣта будутъ временемъ общей вѣры въ единаго Бога; *и будетъ Господь* (Іегова) *въ Царя по всей земли: въ день онъ будетъ Господь единъ, и имя Его едино*, говорилъ пр. Захарія (14, 9; сн, Ос. 2, 23). И дѣйствительно, новымъ завѣтомъ истина единства Божія возвѣщается не одному Израилю, а всему роду человѣческому. Спаситель явился быть *свѣтомъ* всему *міру* (Іоан. 8, 12; 12, 46), *свѣтомъ во откровеніе языкомъ* (Лук. 2, 32). О единствѣ Божіемъ училъ и Самъ Спаситель, и апостолы.

Спаситель, на вопросъ законника: *кая есть первая всѣхъ заповѣдій?* отвѣчалъ: *первѣйши всѣхъ заповѣдій: слыши Израилю, Господь Богъ вашъ, Господь единъ есть* (Марк.

12, 28—29; сн. Втор. 6, 4). Въ молитвѣ Своей къ Богу Отцу Онъ говорилъ: *се есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога* (Іоан. 17, 3). Истинный Богъ, по Его же словамъ, есть *единый благій* (Мѳ. 19, 17).

Апостолы, естественно, провозглашали единство Божіе всякій разъ, когда надлежало имъ обращать ко Христу многобожниковъ—язычниковъ. Апостолъ языковъ въ Листрахъ (Дѣян. 14, 8—18), ареопагѣ аѳинскомъ (17. 22—31), Ефесѣ (19, 26), обличалъ многобожіе и научалъ вѣрѣ въ единаго Бога, показывалъ, что проповѣдуемый имъ Богъ—Творецъ неба и земли и обо всемъ печется, и потому Онъ одинъ есть истинный Богъ. При этомъ въ Листрахъ онъ противополагалъ боговъ *суетныхъ* (ματαίως) Богу *живому*—Творцу неба и земли (Дѣян. 14, 15). По разнымъ поводамъ таже истина повторяема была апостолами и новообращеннымъ. Тотъ же апостолъ языковъ писалъ коринѳянамъ по вопросу о ядѣніи идоложертвенныхъ: *идолъ ничтоже есть въ мірѣ, яко никтоже Богъ инъ, токмо единъ. Аще бо и суть глаголеміи бози, или на небеси, или на земли: якоже суть бози мнози, и господіе мнози; но намъ единъ Богъ Отецъ, изъ Него же вся, и мы у Него* (1 Кор. 8, 4—6; Рим. 3, 29—30; Еф. 4, 6 и др.). Онъ же называетъ Бога *единымъ премудрымъ* (Рим. 14, 27; 1 Тим. 1, 17), *единымъ сильнымъ* (1 Тим. 6, 15) и *единымъ, имѣющимъ безсмертіе* (16 ст.).

II. Представители древне-вселенской церкви, побуждаемые заблужденіями многобожія и двубожія, имѣли нужду защищать истину единства Божія и посредствомъ разсудочныхъ соображеній. Опровергая ложныя ученія, они, *съ одной стороны*, представляли положительныя доказательства того, что истинный Богъ долженъ быть мыслимъ единымъ, а съ *другой*,—подвергали разбору противныя этому догмату ученія—многобожіе и двубожіе, показывая внутреннюю ихъ несостоятельность.

а) Истинный Богъ долженъ быть представляемъ единымъ. Доказательства этой мысли древними учителями церкви были заимствуемы: изъ самаго понятія о Богѣ и изъ наблюденія надъ міромъ. Богъ есть существо всесовершеннѣйшее, а съ понятіемъ

высочайшаго совершенства неразлучно понятіе единства.—Богъ есть существо безпредѣльное и всенаполняющее Собою, а такое существо возможно одно. (Ирин. Прот. ерес. II, 1; Тертул. Прот. Марк. 1—3; Дамаск. Точн. изл. в. I, 5). Къ тому же заключенію приводитъ и наблюденіе надъ міромъ. Міръ одинъ; въ жизни его усматривается постянный порядокъ и гармонія; все направляется въ немъ къ опредѣленной цѣли. Твореніе такого міра и управленіе имъ можетъ быть дѣйствіемъ ума только единаго. Если бы твореніе и промышленіе было дѣломъ многихъ, то въ случаѣ несогласнаго ихъ дѣйствія произошелъ бы безпорядокъ, а согласію въ нихъ быть нельзя. „Многоначаліе есть безначаліе", говоритъ св. Аѳанасій. Съ другой стороны, если бы для творенія и промышленія о мірѣ требовалось участіе многихъ боговъ, то это показывало бы, что каждый изъ нихъ порознь недостаточенъ для этого, и что, слѣдовательно, всѣ они несовершенны и не суть боги (Аѳан. Сл. на язычн. 35—39).

б) Подвергая разбору самыя ученія язычниковъ о бытіи многихъ или только двухъ боговъ—добраго и злаго, отцы и учители церкви разъясняли слѣдующее.

*Языческое многобожіе* есть одно преступное отступленіе отъ древней всеобщей вѣры въ единаго Бога, явившееся плодомъ невѣжественности и нравственной испорченности людей [1]). Оно такъ противно богоподобной природѣ человѣческой, что это какъ бы инстинктивно сознаетъ даже простой народъ, когда обращается въ своихъ молитвахъ къ Богу единому [2]), и такъ суевѣрно и нелѣпо, что сами же

---

[1]) Это общая мысль всѣхъ древнихъ учителей церкви, обличавшихъ языческое многобожіе, подробно раскрываемая у св. *Аѳанасія* въ Сл. на язычн. 8—34, и у блаж. *Августина* въ кн. О градѣ Божіемъ. У многихъ изъ нихъ (напр. Іустина муч., Климента, Кипріана, Григорія Б., Аѳанасія, Златоуста и др.) встрѣчается еще мнѣніе, по которому язычество считается произведеніемъ темныхъ и злыхъ силъ, овладѣвшихъ религіознымъ сознаніемъ человѣка съ утратою имъ истиннаго боговѣдѣнія, а языческіе боги отождествляются съ демонами. Вліяніе на происхожденіе язычества падшимъ духамъ усвояетъ и откровеніе.

[2]) „Слышу", говоритъ апологетъ язычникамъ, „слышу: народъ, простирая руки къ небу, ничего не говоритъ другаго, какъ только поминаетъ Бога, повторяетъ: *великъ Богъ, истиненъ Богъ, если Богу* угодно" (*Минуц*. Октав. 18). *Тертулліанъ*, приведя тоже свидѣтельство, воскли-

языческіе писатели—поэты и философы подвергаютъ его осмѣянію, исповѣдуя въ тоже время единство Божіе (утвержденіе апологетовъ, также Климента ал. въ Стром. V, 14, Августина—О градѣ Бож. IV, 13 и др.). При выясненіи же того, почему для здравой мысли многобожіе должно казаться крайнимъ заблужденіемъ ума человѣческаго, христіанскіе писатели указывали на внутреннія его несообразности. „Если Богъ не единъ, то нѣтъ Бога", съ силою и справедливостію говорилъ Тертулліанъ, а по словамъ св. Аѳанасія, какъ „многоначаліе есть безначаліе", такъ и „многобожіе есть безбожіе" (Сл. на язычн. 38). Множество боговъ невозможно. Если допустить многихъ боговъ, надобно непремѣнно предположить, что они или различаются между собою чѣмъ нибудь (напр. по благости, силѣ, премудрости, по времени, мѣсту и пр.), или не различаются. Если они будутъ различаться, то одинъ не будетъ имѣть чего нибудь такого, что принадлежитъ другому; слѣдовательно, это уже не будетъ Существо совершеннѣйшее, это не будетъ Богъ. А если у нихъ общи всѣ тѣ свойства, которыя относятся къ бытію и сущности, и они не имѣютъ никакого различія, то нѣтъ причины, почему бы ихъ различать; тогда вѣрнѣе сказать, что одинъ Богъ, а не многіе (Дамаск. Точн. изл. вѣры, I, 5).

Противъ *двубожниковъ*, допускавшихъ два совѣчныя, враждебныя между собою начала—доброе и злое (дуализма), здравая мысль устами учителей церкви представляла слѣдующее. Система дуализма вовсе не нужна для объясненія происхожденія зла, съ каковою цѣлію она измышлена. Появленіе нравственнаго зла въ мірѣ есть дѣло сотворенной свободы. Что же касается зла физическаго, то оно по существу своему не есть зло, а таковымъ является только по отношенію къ намъ, и при томъ есть слѣдствіе нашего зла нравственнаго; посылается или допускается Богомъ оно для нашей же нравственной пользы. Слѣдовательно, вовсе нѣтъ надобности придумывать злое начало, равное началу

цаетъ: „о, свидѣтельство души, по природѣ христіанской (naturaliter christianae)! И произнося эти слова (великій Боже! благій Боже! что Богъ дастъ!), она обращаетъ взоры свои не къ капитолію, но къ небу, вѣдая, что тамъ чертогъ живаго Бога, что оттуда и отъ него сама она происходитъ" (Аполог. 17; О свид. души, 2 и 6).

добра, для объясненія происхожденія зла. Съ другой стороны, допускаемыя этимъ лжеученіемъ два начала, доброе и злое, совершенно немыслимы и составляютъ одно положительное противорѣчіе. Какъ враждебныя между собою начала, начало добра и начало зла должны быть представляемы, разсуждали учители церкви, или равносильными или неравносильными: если они равносильны, то борьба ихъ окончилась бы истребленіемъ добра и зла въ мірѣ; а если бы наоборотъ, они были неравносильны, то сильнѣйшее уничтожило бы слабѣйшее, и тогда существовало бы въ мірѣ или одно добро, или одно зло.—Можно еще предположить бытіе третьяго, высшаго начала, которое бы опредѣлило мѣстопребываніе каждому изъ этихъ двухъ началъ и ограждало неприкосновенность ихъ власти; но тогда, если они будутъ равны ему, будетъ уже не два, а три бога, если же будутъ подчинецы ему, какъ высшему началу, то Богъ одинъ и имъ остается быть безъ права на распоряженіе міромъ (Тертул. Прот. Марк. 1—4; Аѳанас. Сл. на язычн. 6—7; Кирил. іер. Оглас. VI, 6; Дамаск. Изл. вѣры, IV, 20).

---

Отдѣлъ вторый.

# О Богѣ троичномъ въ лицахъ.

## § 23. Богооткровенность догмата о Пресвятой Троицѣ. Особенная его важность и непостижимость.

Понятіями о совершенствахъ Бога, единаго по существу Своему, не исчерпывается вся глубина богопознанія, какое даровано намъ въ божественномъ откровеніи. Оно вводитъ насъ въ глубочайшую тайну жизни Божества, когда изображаетъ Бога единымъ по существу и троичнымъ въ лицахъ. Знаніе этой глубочайшей тайны даетъ человѣку только откровеніе. Если до нѣкоторыхъ познаній о свойствахъ божественной сущности и до признанія единства Божія человѣкъ доходитъ путемъ собственныхъ размышленій, то до такой истины, что Богъ единъ по существу и троиченъ въ лицахъ, что есть Богъ Отецъ, есть Богъ и Сынъ,

есть Богъ и Духъ Святый, что „въ сей Св. Троицѣ ничтоже первое и послѣднее, ничтоже болѣе или менѣе, но цѣлы три ѵпостаси, соприсносущны суть себѣ и равны“ (сѵмв. св. Аѳанасія),— до этой истины не можетъ возвыситься естественными силами никакой человѣческій разумъ. Догматъ о троичности лицъ въ Богѣ есть догматъ *богооткровенный* въ *особенномъ* и полнѣйшемъ значеніи этого слова, догматъ собственно *христіанскій*. Исповѣданіе этого догмата отличаетъ христіанина и отъ іудеевъ, и отъ магометанъ, и вообще отъ всѣхъ тѣхъ, которые знаютъ только единство Божіе (что исповѣдывали и лучшіе изъ язычниковъ), но не знаютъ тайны о тріѵпостасности Божества.

Въ самомъ христіанскомъ вѣроученіи этотъ догматъ есть догматъ *коренной* или *основной*. Утвержденіе его служитъ основаніемъ всего христіанства и христіанскаго вѣроученія. Безъ признанія трехъ лицъ въ Богѣ нѣтъ мѣста ни ученію о Богѣ—Искупителѣ, ни ученію о Богѣ Освятителѣ, такъ что, можно сказать, христіанство какъ въ цѣломъ своемъ составѣ, такъ и въ каждой частной истинѣ своего ученія опирается на догматъ о Св. Троицѣ.

Являясь краеугольнымъ догматомъ христіанства, догматъ о Пресвятой Троицѣ въ тоже время есть и *самый непостижимый*, и не для людей только, но и для ангеловъ. *Никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ* (Мѳ. 11, 27). Самое живое воображеніе и самый проницательный умъ человѣческій не могутъ постигнуть: какимъ образомъ въ Богѣ три лица, изъ которыхъ каждое есть Богъ, не три Бога, а одинъ Богъ? Какимъ образомъ можетъ существовать и дѣйствительно существуетъ такое отношеніе между природою и лицемъ, каково въ Богѣ, т. е. единство природы и троичность ѵпостасей, когда на всегдашнемъ опытѣ мы видимъ иной совершенно образъ соотношенія между существомъ и личностію (сліяніе природы съ личностію въ формѣ индивидуума)? Какимъ образомъ всѣ лица Св. Троицы остаются совершенно равными между собою и въ тоже время такъ различными, что одно изъ нихъ является началомъ другихъ, а другіе зависимы отъ него по бытію, Сынъ—чрезъ рожденіе, Духъ Св.—чрезъ исхожденіе? По обыч-

нымъ человѣческимъ представленіямъ такое отношеніе между лицами—признакъ подчиненности однихъ другимъ. Что такое, наконецъ, въ Богѣ рожденіе и исхожденіе, и какое различіе между ними? Все это вѣдомо только Духу Божію. *Духъ бо вся испытуетъ, и глубины Божія* (1 Кор. 2, 10). Усилія человѣческаго разума въ отношеніи къ этому догмату посему должны направляться не къ уясненію самой сущности догмата, а лишь нашей вѣры въ него и ея основаній, чтобы представить его въ видѣ болѣе доступномъ для себя.

## § 24. Исторія догмата о Св. Троицѣ.

Такую раздѣльность и отчетливость, съ какою церковь преподаетъ своимъ членамъ ученіе откровенія о Св. Троицѣ, оно получило въ церкви постепенно, въ связи съ возникавшими ложными о немъ ученіями, по поводу которыхъ раскрывалось и уяснялось представителями церкви содержаніе откровеннаго ученія объ этой тайнѣ и составлялись церковныя вѣроопредѣленія. Въ исторіи этого постепеннаго раскрытія ею догмата о Св. Троицѣ можно различать слѣдующіе три періода: 1) изложеніе догмата до появленія аріанства, когда раскрывалось преимущественно ученіе объ *ѵпостасности* божескихъ лицъ при единствѣ Божества; 2) опредѣленіе ученія о *единосущіи* при ѵпостасности божественныхъ лицъ въ борьбѣ съ аріанствомъ и духоборчествомъ; 3) состояніе церковнаго ученія о Троицѣ въ дальнѣйшее время,—послѣ окончательнаго опредѣленія его на второмъ вселенскомъ соборѣ.

**Періодъ первый**.—Въ первыя времена христіанства не было полно и точно выражено все содержаніе откровеннаго ученія о Св. Троицѣ. Первенствующіе христіане исповѣдывали Отца и Сына и Св. Духа въ формулѣ крещенія, въ сѵмволахъ вѣры, въ славословіяхъ Св. Троицы, богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ и мученическихъ исповѣданіяхъ вѣры, но въ частнѣйшія опредѣленія свойствъ и взаимныхъ отношеній лицъ Св. Троицы не входили. Представителями этой части христіанъ были *мужи апостольскіе*. Въ своихъ писаніяхъ, по формѣ большею частію посланіяхъ, они,

когда говорили о Троицѣ, то повторяли почти съ буквальною точностію изреченія апостольскія.

Другіе изъ принявшихъ христіанство не были въ состояніи отказаться отъ воззрѣній іудейства или языческой философіи, а вмѣстѣ съ симъ—усвоить и новое понятіе о Богѣ, даваемое христіанствомъ; среди такихъ христіанъ обнаружились и первыя попытки примирить свои прежнія воззрѣнія съ новыми; плодомъ этихъ попытокъ было появленіе ересей т. н. *іудействующихъ* и *гностиковъ*. Съ извращеніемъ всего христіанскаго вѣроученія, эти еретики извращали и ученіе о Св. Троицѣ.

Еретики *іудействующіе* или т. н. эвіонеи (отъ эвіонъ—бѣдный), воспитанные на буквѣ закона Моисеева, въ которомъ сказано: *слыши, Израилю, Господь Богъ нашъ, Господь единъ есть* (Втор. 6, 4), не различали никакихъ лицъ въ Богѣ. Христосъ Спаситель, по ихъ мнѣнію, только лучшій изъ людей человѣкъ, естественнымъ образомъ родившійся отъ Іосифа и Маріи, удостоившійся особенной полноты даровъ Св. Духа и вслѣдствіе этого сдѣлавшійся Мессіею и Сыномъ Божіимъ. Ученіе ихъ о Св. Духѣ—неизвѣстно, но уже ученіе о Сынѣ Божіемъ показываетъ, что истину единства Божія они утверждали путемъ совершеннаго отрицанія ученія о Св. Троицѣ.

*Гностики*, держась воззрѣній крайняго дуализма на отношеніе между Богомъ и міромъ, духомъ и матеріею, утверждали, что Богъ, безъ потери Своего божества, не можетъ воплотиться, такъ какъ матерія есть злое начало; отсюда и воплотившійся Сынъ Божій не можетъ быть Богомъ. По общему рѣшенію всѣхъ гностиковъ, Онъ есть не что иное, какъ эонъ, лице несомнѣнно божественной природы, но только чрезъ истеченіе отдѣлившееся отъ верховнаго Бога. При этомъ Онъ не одинъ только изшелъ изъ „Глубины" (Βάθος), а прежде Него, вмѣстѣ съ Нимъ и чрезъ Него выступилъ изъ той же „Глубины" еще цѣлый рядъ такихъ же эоновъ, такъ что вся полнота (πλήρωμα) Божества заключаетъ въ себѣ отъ 30 до 365 разныхъ сущностей. Къ числу такихъ же эоновъ, какъ Сынъ, относили гностики и Духа Святаго. Въ этихъ измышленіяхъ гностической фантазіи, очевидно, нѣтъ ничего даже похожаго на христіанское ученіе о Св. Троицѣ.

Лжеученіе іудействующихъ и гностиковъ обличали *христіанскіе апологеты*: св. Іустинъ мученикъ, Татіанъ, Аѳинагоръ, св. Ѳеофилъ антіохійскій, особенно антигностики—Ириней ліонскій (въ кн. „Прот. ересей") и Климентъ алекс. (въ „Строматахъ"). Раскрывалось ими ученіе о Св. Троицѣ въ томъ же духѣ, какъ и у мужей апостольскихъ, но лишь съ употребленіемъ тѣхъ научныхъ пріемовъ, какіе были извѣстны въ ихъ времена и употреблялись еретиками. Всѣ они одинаково исповѣдывали, что есть Богъ единый и безначальный, есть вѣчный и единосущный Отцу Сынъ Божій, личный Богъ—Слово, воплотившійся въ Іисусѣ Христѣ, есть, наконецъ, Духъ Святый, вѣчно исходящій отъ Отца, Богъ личный и самостоятельный. Но такъ какъ главное вниманіе противниковъ христіанства обращено было на Сына Божія, Его природу и достоинство, на Его заслуги, то и апологеты подробнѣе раскрывали лишь ученіе о Сынѣ Божіемъ. О Духѣ Св. они говорили только въ краткихъ и общихъ чертахъ.

Ясное выраженіе церковными писателями II вѣка ученія о трехъ вѣчныхъ и самостоятельныюъ божественныхъ лицахъ естественно возбуждало вопросъ объ отношеніи этого ученія къ догмату о единствѣ Божіемъ. Нѣкоторымъ казалось невозможнымъ безъ противорѣчія ученію о единствѣ Божіемъ признавать троичность лицъ въ Богѣ. Всѣ трудности для усвоенія догмата о тріѵпостасности Бога казались имъ происходящими изъ ученія о божествѣ І. Христа. Плодомъ попытокъ такихъ людей раскрыть ученіе о лицѣ І. Христа такъ, чтобы оно не стояло, какъ возраженіе, противъ истины единства Божія—монархіи, и самимъ не показаться отрекшимися отъ христіанства, было появленіе новаго лжеученія о Св. Троицѣ,—*монархіанства*. Одни изъ монархіанъ учили, что І. Христосъ—простой человѣкъ, а не Богъ, другіе, напротивъ,—что Онъ и есть именно Самъ единый Богъ. Но тѣми и другими, очевидно, одинаково извращалось все ученіе о Троицѣ. Монархіанство въ первой формѣ называется *эвіонейскимъ*, также *динамистическимъ*, въ послѣдней—*патрипассіанскимъ*, иначе—*модалистическимъ*.

Первыми представителями *эвіонейскаго монархіанства* были: византіецъ *Ѳеодотъ кожевникъ* (ум. ок. 202—219 г.), *Ѳеодотъ младшій* или мѣняльщикъ денегъ и *Артемонъ* (въ

нач. III в.). Ученіе ихъ представляетъ простѣйшій и грубѣйшій видъ монархіанства, имѣющій въ себѣ мало христіанскаго. Высшей степени своего развитія евіонейскій монархіанизмъ достигъ у *Павла самосадскаго* († ок. 272 г.). Существуетъ, училъ онъ, единая божественная *личность*. Отецъ, Сынъ и Духъ Св. не суть самостоятельныя божественныя личности, а только божественныя *силы*, т. е. силы одного и того же Бога. Если же Писаніе говоритъ, повидимому, о трехъ лицахъ въ Божествѣ, то это только три разныя имени, прилагаемыя къ одному и тому же лицу. Въ частности, Сынъ, называемый въ Писаніи также Логосомъ и Мудростію Божіею, есть тоже самое въ Богѣ, что въ человѣкѣ умъ. Человѣкъ пересталъ бы быть человѣкомъ, если бы отнять у него умъ; такъ и Богъ пересталъ бы быть личностію, если бы отнять и обособить отъ Него Логосъ. Логосъ—это вѣчное самосознаніе въ Богѣ и въ этомъ смыслѣ единосущенъ (ὁμοούσιος) съ Богомъ. Этотъ Логосъ вселился и въ Христа, но полнѣе, чѣмъ вселялся въ другихъ людей, и дѣйствовалъ чрезъ Него въ ученіи и чудесахъ. Подъ вліяніемъ обитавшей въ Немъ, „какъ другой въ другомъ", божественной силы, Христосъ—простой человѣкъ, родившійся отъ Духа Св. и Маріи, достигъ самой высшей, возможной для человѣка святости, и сдѣлался Сыномъ Божіимъ, но въ такомъ же несобственномъ смыслѣ, въ какомъ и другіе люди называются сынами Божіими.—Какъ только сдѣлалось извѣстнымъ ученіе Павла самосадскаго, противъ него выступили съ обличеніемъ, устно и письменно, всѣ знаменитые въ то время пастыри церкви—Діонисій алекс., Фирмилліанъ каппадокійскій, Григорій чудотворецъ и др. Кромѣ того, православное ученіе противопоставлено ему въ особомъ *„Посланіи шести православныхъ епископовъ къ Павлу самосадскому"*, а затѣмъ и на бывшихъ противъ него помѣстныхъ соборахъ въ Антохіи, а самъ онъ лишенъ епископскаго сана и отлученъ отъ общенія церковнаго.

Одновременно съ эвіонейскимъ развивался и монархіанизмъ *патрипассіанскій*. Главными представителями его были: *Праксей*, *Ноэтъ* (въ концѣ II и нач. III в.) и *Савеллій птолемаидскій* (въ полов. III в.).

Ученіе *Праксея* и *Ноэта* въ основныхъ чертахъ таково: Божественная личность одна въ самомъ строгомъ смыслѣ, это—Богъ Отецъ, Творецъ міра и Господь всемогущій. Но и Спаситель міра есть Богъ, а не простой человѣкъ, только не отдѣльный отъ единаго Господа—Отца, а есть Самъ Отецъ. До Своего вочеловѣченія отъ начала Онъ являлся въ образѣ (модусѣ) нерожденнаго Отца, а когда благоволилъ претерпѣть рожденіе отъ Дѣвы, то принялъ образъ (модусъ) Сына не по человѣчеству, а по божеству, „сталъ Самъ Сыномъ Своимъ собственнымъ, а не Сыномъ другаго". Во время земной жизни Своей всѣмъ видѣвшимъ Его Онъ объявлялъ Себя Сыномъ, но отъ могущихъ вмѣстить не скрылъ и того, что Онъ—Отецъ. Отсюда страданія Сына для этихъ этихъ еретиковъ были страданіями Отца. Post tempus Pater natus, Pater passus est. О духѣ Св. ученія они не излагали. Ученіе Праксея и Ноэта нашло себѣ не мало послѣдователей, особенно въ Римѣ. Естественно поэтому, что на первыхъ же порахъ своего появленія оно встрѣтило опроверженіе со стороны ревнителей христіанской истины. *Тертуліанъ* въ сочиненіи *„Противъ Праксея"*, св. *Ипполитъ*—*„Противъ ереси Ноэта"* представили ихъ ученіе нечестивымъ и неосновательнымъ, а вмѣстѣ противопоставили ему ученіе православное; съ появленіемъ этихъ сочиненій постепенно стало ослабѣвать и патрипассіанство, но не исчезло. Въ новой и измѣненной формѣ оно возродилось уже на востокѣ.

Виновникомъ этого былъ птолемаидскій пресвитеръ *Савеллій*. Въ свою систему онъ ввелъ и ученіе о Св. Духѣ.—Сущность его ученія такова. Богъ есть безусловное единство,—безграничная, нераздѣльная и сама въ себѣ заключенная „Монада", не имѣющая и не могущая имѣть по своей безпредѣльности никакого соприкосновенія со всѣмъ существующимъ внѣ ея. Отъ вѣчности она находилась въ состояніи бездѣйствія или „молчанія", но потомъ Богъ произнесъ Свое Слово или Логосъ и началъ дѣйствовать; твореніе міра было первымъ проявленіемъ Его дѣятельности, *дѣломъ собственно Логоса*. Съ явленіемъ міра начался рядъ новыхъ дѣйствій и проявленій Божества,—въ модусѣ Слова или Логоса. „Единица расширилась въ троицу"—Отца,

Сына и Св. Духа (модусы модуса Слова, лица). Въ ветхомъ завѣтѣ Богъ (въ модусѣ Слова) являлся какъ Законодатель—Богъ Отецъ, въ новомъ какъ Спаситель—Богъ Сынъ и какъ Освятитель—Св. Духъ. Существуетъ, слѣдовательно, лишь *Троица откровеній* единой божественной личности, но не *Троица ѵпостасей*. Какъ открывающіе Себя во времени, Отецъ, Сынъ и Св. Духъ и существуютъ только на время, пока существуетъ потребность въ ихъ бытіи. Въ то время, какъ Богъ открывалъ Себя Отцемъ, лицъ Сына и Духа вовсе не существовало, а съ явленіемъ Духа прекращается бытіе и Сына, но настанетъ время, когда и Духъ, окончивши Свое откровеніе, возвратится въ безразличную божественную Монаду, куда возвратились Отецъ и Сынъ. Ученіе Савеллія было послѣднимъ словомъ монархіанскихъ движеній III вѣка. Оно нашло себѣ не мало послѣдователей, особенно въ Африкѣ, въ Ливіи. Но еще болѣе сильное встрѣтило оно опроверженіе. Первымъ и рѣшительнымъ обличителемъ этого лжеученія явился *св. Діонисій алекс.*, епископъ первенствующій въ Африкѣ церкви. Онъ осудилъ Савеллія на соборѣ александрійскомъ (261 г.) и написалъ противъ него нѣсколько посланій. *Діонисій, еп. римскій*, которому было сообщено о ереси Савеллія, также подвергъ его осужденію на соборѣ римскомъ (262 г.). Много способствовалъ паденію этой ереси и вообще монархіанства своими сочиненіями также и знаменитѣйшій изъ церковныхъ писателей III в.—*Оригенъ*. Ложный пунктъ монархіанства состоялъ главнымъ образомъ въ отрицаніи личности и вѣчнаго бытія Отца, Сына и Св. Духа. Соотвѣтственно этому и защитниками откровенно-церковной истины противъ монархіанъ главное вниманіе обращено было на раскрытіе этой стороны догмата о Св. Троицѣ. Истина о дѣйствительномъ бытіи и различіи божескихъ лицъ по ихъ личнымъ свойствамъ раскрыта была ими подробно и въ общемъ согласно съ ученіемъ откровенія.

Но желаніе яснѣе представать тріѵпостасность Бога приводило нѣкоторыхъ изъ нихъ къ тому, что, съ различеніемъ божескихъ лицъ по Ихъ личнымъ свойствамъ, они (изъ западныхъ учителей—Тертулліанъ и Ипполитъ, изъ восточныхъ—Оригенъ и

Діонисій алекс.) допустили *различіе сущности* Отца отъ сущности Сына и Духа Святаго, развивъ ученіе о подчиненіи Сына и Духа Отцу не по личному только ихъ бытію и личнымъ отношеніямъ (т. н. субординаціонизмъ *по ѵпостаси*), но и по самому Ихъ существу, или т. н. *субординаціонизмъ по существу* между лицами Троицы. Логически развиваемый этого рода субординаціонизмъ ведетъ къ тритеизму, а послѣднимъ своимъ выводомъ имѣетъ отрицаніе единосущія съ Отцемъ Сына и Духа, и слѣдовательно—самаго божества Сына и Духа. Церковные писатели III в. не дѣлали и не допускали такихъ выводовъ изъ своего ученія. Ихъ субординаціонизмъ состоялъ въ томъ, что признавая существо Сына и Духа *единоестественнымъ* съ существомъ Отца, они въ тоже время представляли его производнымъ отъ Отца, зависимымъ отъ Него и какъ бы меньшимъ существа Отца, хотя и находящимся не внѣ существа Отца, а въ немъ самомъ. Выходило по ихъ воззрѣнію, что божество, власть, могущество и прочія совершенства Сынъ и Духъ имѣютъ отъ Отца, а не имѣютъ самобытно, отъ Себя, при томъ такъ, что Сынъ—ниже Отца, а Духъ—ниже и Сына. Погрѣшали названные писатели, слѣдовательно, собственно не противъ единосущія, а противъ равносущія, а чрезъ то и равенства между лицами Св. Троицы.

При нѣкоторомъ уклоненіи отъ истины въ раскрытіи догмата о Св. Троицѣ отдѣльныхъ учителей церкви III в., сама церковь этого времени вѣровала въ этотъ догматъ вполнѣ православно. Свидѣтельствомъ этого можетъ служить *исповѣданіе вѣры св. Григорія Чудотворца.* Въ этомъ исповѣданіи догматъ о Св. Троицѣ излагается такъ:

„Единъ Богъ Отецъ Слова живаго, Премудрости и Силы самосущей, и образа Вѣчнаго; Совершенный Родитель Совершеннаго, Отецъ Сына единороднаго.

Единъ Господь; единый отъ единаго, Бога отъ Бога, образъ и выраженіе Божества, Слово дѣйственное, Мудрость, содержащая составъ всего, и Сила, зиждущая все твореніе; истинный Сынъ истиннаго Отца, Невидимый Невидимаго, Нетлѣнный Нетлѣннаго, Безсмертный Безсмертнаго, Вѣчный Вѣчнаго.

И единъ Духъ Святый, отъ Бога исходящій, (ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχων), посредствомъ Сына явившійся, то есть людямъ; Жизнь, въ которой причина живущихъ; Святый Источникъ, Святыня, подающая освященіе. Имъ является Богъ Отецъ, Который надъ всѣмъ и во всемъ, и Богъ Сынъ, Который чрезъ все.

Троица совершенная, славою и вѣчностью и царствомъ нераздѣльная и неразлучная. Почему нѣтъ въ Троицѣ ни сотвореннаго, ни служебнаго, ни привходящаго, чего бы прежде не было, и что вошло бы послѣ. Ни Отецъ никогда не былъ безъ Сына, ни Сынъ безъ Духа, но Троица непреложна, неизмѣнна и всегда одна и таже".

**Второй періодъ**.—Къ концу III в. монархіанство потеряло свою силу. На мѣсто его выступили *аріанство* и *македоніанство*. Въ борьбѣ съ этими лжеученіями открылся новый періодъ въ раскрытіи догмата о Св. Троицѣ. Существенною чертою этихъ лжеученій была мысль объ *иносущіи* въ отношеніи къ Отцу Сына и Св. Духа: аріанство примѣнило ее къ Сыну, а македоніанство—и къ Духу Святому. Сообразно съ этимъ въ этотъ періодъ раскрываемо было преимущественно ученіе о *единосущіи* лицъ Св. Троицы.

*Аріанство*, поставивъ своею задачею примирить ученіе откровенія о троичности лицъ въ Богѣ съ догматомъ о единствѣ Божіемъ, думало достигнуть этого посредствомъ отрицанія равенства (и единосущія) между лицами Троицы по божеству чрезъ низведеніе Сына и Духа въ число тварей. Виновникомъ этой ереси, александрійскимъ пресвитеромъ Аріемъ, было раскрыто въ этомъ смыслѣ впрочемъ только ученіе о *Сынѣ Божіемъ* и Его отношеніи къ Отцу. Основныя положенія его ученія таковы. 1) Богъ единъ. То, что отличаетъ Его отъ всѣхъ прочихъ существъ и исключительно Ему свойственно, есть Его безначальность или *нерожденность* (ὁ μόνος ἀγέννητος). Сынъ не есть нерожденный; слѣдовательно,—Онъ не равенъ Своему нерожденному Отцу, потому что, какъ рожденный, Онъ долженъ имѣть начало Своего бытія, между тѣмъ какъ истинный Богъ безначаленъ. Какъ имѣющій начало, Онъ слѣдовательно, *не совѣченъ Отцу*. 2) Божественная природа духовна и проста, почему въ ней нѣтъ дѣленія.

Отсюда, если Сынъ имѣетъ начало бытія Своего, то Онъ рожденъ не изъ существа Бога Отца, а только изъ божественнаго хотѣнія,—рожденъ дѣйствіемъ всемогущей божественной воли *изъ не—сущихъ*, или, что тоже—*сотворенъ*. 3) Какъ твореніе, Сынъ не есть собственный, природный Сынъ Отца, а Сынъ только по имени, *по усыновленію*; Онъ не есть и истинный Богъ, а Богъ только *по имени*, есть только обожествленное твореніе. Чуждый существу Отца, Онъ не только не равенъ Отцу, но и не сходенъ съ Нимъ во всѣхъ отношеніяхъ. Онъ такъ же измѣняемъ, какъ и всѣ творенія. Вѣдѣніе Его не абсолютно; Онъ не знаетъ въ совершенствѣ Отца, познаетъ Его отчасти, какъ отчасти познаютъ Бога и прочія творенія. Нѣтъ и единства славы между Отцемъ и Сыномъ. На вопросъ о цѣли приведенія въ бытіе такого Сына, Арій отвѣчалъ дуалистическимъ противоположеніемъ Бога и міра. Между Богомъ и міромъ, по его ученію, непроходимая бездна, почему Онъ не можетъ ни творить, ни промышлять о немъ непосредственно. Восхотѣвъ сотворить міръ, Онъ произвелъ сначала одно существо, чтобы при посредствѣ Его создать и все остальное. Отсюда вытекало и ученіе Арія *о Духѣ Св*. Если одинъ Отецъ есть Богъ, а Сынъ есть твореніе, чрезъ Котораго получило бытіе все остальное, то ясно, что Духъ долженъ быть отнесенъ къ числу существъ, созданныхъ Сыномъ, и, слѣдовательно, по сущности и славѣ Онъ еще ниже Сына. Но сосредоточивъ вниманіе на ученіи о Сынѣ Божіемъ, Арій почти не касался ученія о Св. Духѣ.

Аріанство заключало въ себѣ внутреннее противорѣчіе. По этому ученію Сынъ мыслится творцемъ и тварію, что несовмѣстимо. Откровенное ученіе о Троицѣ имъ въ тоже время совершенно разрушалось. Арію тѣмъ не менѣе казалось, что его ученіемъ примиряется троичность Бога съ Его единствомъ и такимъ образомъ разрѣшается тайна высочайшаго христіанскаго догмата. Такъ казалось это и многимъ изъ его современниковъ. Ересь нашла себѣ удобную почву и стала быстро распространяться, такъ что въ короткое время раздѣлила весь христіанскій міръ на двѣ половины, аріанскую и православную. Для прекращенія ея требовались чрезвычайныя мѣры. Созванъ былъ по этому по-

воду вселенскій соборъ въ Никеѣ (325 г.). Отцами собора въ составленномъ подъ руководствомъ Духа Св. сѵмволѣ вѣры дано было точное опредѣленіе ученія о второмъ лицѣ Св. Троицы, получившее догматическое и обязательное значеніе для всей церкви. Оно таково: *„вѣруемъ... во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія, единороднаго, рожденнаго отъ Отца, т. е. изъ сущности Отца, Бога отъ Бога, Свѣта отъ Свѣта, Бога истинна отъ Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу* (ὁμοούσιον τῷ Πατρί), *Имже вся быша, яже на небеси и на земли*“. Вмѣстѣ съ этимъ были анаѳематствованы и всѣ главнѣйшія положенія ученія Арія (см. кн. Прав. св. апост., всел. и пом. соб. и св. отецъ). Самъ онъ и его единомышленники отлучены отъ церкви.

Но еретики не хотѣли подчиниться никейскому вѣроопредѣленію. Осужденная соборомъ ересь продолжала распространяться, но уже распавшись на партіи. Особенно противились аріане внесенію въ сѵмволъ ученія *о единосущіи* (ὁμοούσια) Сына Божія съ Отцемъ. Весьма многіе изъ аріанъ, не соглашаясь признать Сына Божія единосущнымъ Отцу, въ тоже время отвергали и ученіе Арія о тварности Сына. Они признавали Его только *„подобосущнымъ“* (ὁμοιούσιος) высочайшему Божеству. Это была партія т. н. *„оміусіанъ“* или *„полуаріанъ“* (во главѣ ея стояли Евсевій никомидійскій и Евсевій кесарійскій). Сынъ, учили они, не *изъ существа Отца*, но *отъ (изъ) Отца по существу*, и слѣдовательно не чуждъ Отца по существу, подобосущенъ Ему; выраженія „единосущенъ“ они не хотѣли принимать частію потому, что оно казалось имъ ведущимъ къ савелліанству, частію потому, что не находится въ св. Писаніи; ихъ „подобосущіе“ впрочемъ весьма близко къ „единосущію“. Другіе изъ аріанъ, строго державшіеся началъ Арія, стали выражать его ученіе о Сынѣ Божіемъ еще рѣзче, утверждая, что природа Сына, какъ твари, иная, чѣмъ Отца, что Онъ ни въ чемъ *не подобенъ* (ἀνόμοιος) Отцу; они извѣстны подъ названіями *аномеевъ* (также етерусіанъ), *строгихъ аріанъ,* а отъ имени главныхъ выразителей и защитниковъ своего ученія—Аэція (антіох.

діакона) и особенно Евномія (еп. кизикскаго) назывались еще *аэціанами* и *евноміанами*.

Во время аріанскихъ споровъ и въ связи съ аріанствомъ возникло и *лжеученіе о Св. Духѣ*. Всѣ аріане (строгіе и умѣренные), оставаясь вѣрными основнымъ началамъ своего лжеученія, рѣшительно подчиняли третье лице Св. Троицы двумъ первымъ и производили Его бытіе отъ Отца чрезъ Сына. Но полное примѣненіе къ ученію о Духѣ Св. аріанскія начала получили въ системѣ *Македонія* (еп. константиноп.), который сталъ во главѣ еретической партіи, получившей отъ него свое имя *„македоніанъ"* или *„духоборцевъ"* (πνευματομάχοι). Македоній, принадлежа къ полуаріанамъ, о Духѣ Святомъ училъ, что Духъ Св. есть твореніе (κτιστὸν) Сына, что Онъ несравненно ниже Отца и Сына, что по отношенію къ Нимъ Онъ только служебная тварь (διάκονος και ὑπηρέτης), что Онъ не имѣетъ съ Ними одной славы и чести поклоненія, и что вообще—Онъ не Богъ и не долженъ быть именуемъ Богомъ; Онъ лишь извѣстною степенію стоитъ выше ангеловъ и отличается отъ нихъ. Какъ продолженіе и логическій выводъ аріанства, македоніанство въ сущности было одинаково съ нимъ противно христіанскому догмату о Св. Троицѣ и представляло не менѣе опасности для церкви. Поэтому оно встрѣтило со стороны церкви такое же сильное противодѣйствіе, какъ и аріанство. Созванъ былъ второй вселенскій соборъ (381 г.). Въ краткій членъ никейскаго символа о Духѣ Святомъ: *„вѣруемъ... и во Святаго Духа"*, отцами втораго вселенскаго собора (въ числѣ 150) были внесены слѣдующія дополнительныя положенія: *„Господа, Животворящаго* (т. е. что Духъ Св.—не тварь), *Иже отъ Отца исходящаго* (т. е. что Онъ не чрезъ Сына произошелъ), *Иже со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и славима* (т. е. что Онъ не служебное существо), *глаголавшаго пророки"*. Эти дополненія являлись въ существѣ лишь только болѣе полнымъ раскрытіемъ и опредѣленіемъ того, что въ немъ уже содержалось.

Въ никео-цареградскомъ вѣроопредѣленіи дано ясное и точное ученіе о единосущіи лицъ Св. Троицы въ смыслѣ безусловнаго *тождества* и *равенства* Ихъ по существу, а вмѣстѣ съ

симъ и ученіе объ Ихъ ѵпостасныхъ различіяхъ. Подъ знаменемъ этого вѣроопредѣленія, въ борьбѣ съ еретиками, православными пастырями и учителями церкви раскрываемо было и частнѣйшимъ образомъ ученіе о Св. Троицѣ. Между ними особенно славны имена великихъ вселенскихъ учителей и святителей: Аѳанасія и Василія Великихъ, Григорія нисскаго и Григорія Богослова. На западѣ наиболѣе сильнымъ и знаменитымъ защитникомъ православія противъ аріанства былъ св. Иларій поатьесскій († 368 г.).

**Періодъ третій.**—Изложеніе вѣры, составленное на первомъ и второмъ вселенскихъ соборахъ, по опредѣленіямъ III-го (прав. 7) и послѣдующихъ вселенскихъ соборовъ (VI вс. соб. 1 пр.), не должно было подлежать ни дополненіямъ, ни сокращеніямъ, и, слѣдовательно, должно оставаться *навсегда* неизмѣннымъ и неприкосновеннымъ, неизмѣннымъ даже по буквѣ. Сообразно съ этимъ вселенская церковь во все послѣдующее время не дѣлала ни дополненій къ никео-цареградскому опредѣленію догмата о Св. Троицѣ, ни убавленій его. Главною заботою ея сдѣлалась забота о неповрежденномъ сохраненіи догмата въ той формѣ, какую онъ получилъ въ никео-цареградскомъ вѣроизложеніи. Поэтому и отцы и учители церкви послѣ втораго вселенскаго собора лишь только разъясняли, примѣнительно къ потребностямъ своего времени, но безъ всякихъ существенныхъ измѣненій, добавленій или убавленій, унаслѣдованное отъ соборовъ и отцевъ IV в. ученіе о Св. Троицѣ (въ V в.—Кириллъ алекс. и Ѳеодоритъ кирскій, въ VI-мъ—Анастасій антіох., въ VII-мъ—Максимъ Исповѣдникъ и Софроній патр. іерусалимскій, въ VIII-мъ—Іоаннъ Дамаскинъ). Таковымъ же осталось въ восточно-православной церкви отношеніе къ догмату о Св. Троицѣ и къ никео-цареградскому вѣроопредѣленію и послѣ раздѣленія церквей, таковымъ остается и доселѣ. Съ этой же точки зрѣнія разсматривались и разсматриваются на востокѣ и вновь возникавшія послѣ втораго вселенскаго собора ученія о Св. Троицѣ. Истиннымъ признается то, что согласно по существу съ никео-цареградскимъ вѣроопредѣленіемъ, ложнымъ, ересію—что противно ему или не заключается въ немъ.

Изъ возникавшихъ на востокѣ послѣ втораго вселенскаго собора ложныхъ ученій о Св. Троицѣ требуютъ упоминанія лишь т. н. *тритеизмъ*, или трeбожіе (VI в.) и *тетратеизмъ*, или четыребожіе (VI—VII в.). Тритеисты представляли Отца, Сына и Св. Духа какъ три особенныя, отдѣльныя, обладающія тремя особыми и отдѣльными божественными сущностями лица, на подобіе того, какъ существуютъ три какихъ либо лица человѣческія, имѣющія одинаковое, но не единое существо. Тетратеисты же, кромѣ трехъ лицъ въ Троицѣ, представляли еще стоящую какъ бы позади Ихъ и отдѣльно отъ Нихъ божественную сущность, въ которой всѣ Они участвуютъ, почерпая изъ нее Свое божество. Въ борьбѣ съ этими лжеученіями пастыри церкви ограничивались лишь однимъ выясненіемъ ихъ несогласія съ ученіемъ о Троицѣ, выраженномъ въ никеоцареградскомъ вѣроопредѣленіи.

Таково же было первое время послѣ втораго вселенскаго собора отношеніе къ ученію о Св. Троицѣ и никео-цареградскому опредѣленію и западной церкви. Но это единомысліе не было особенно продолжительнымъ. Нѣкоторые изъ западныхъ учителей, при согласіи съ древнею вселенскою церковью въ общемъ ученіи о Св. Троицѣ, стали учить, чему она никогда не учила—*исхожденію Духа Св. не отъ Отца только, но и отъ Сына*—a Patre Filioque. Первый высказалъ такое ученіе блаж. *Августинъ* (особенно въ De Trinitate). Его ученіе объ этомъ, не совсѣмъ опредѣленное, едва ли впрочемъ было тождественнымъ съ позднѣйшимъ Filioque, а главное, онъ высказывалъ оное, какъ *личное мнѣніе*. Но такъ какъ Августинъ пользовался на западѣ большимъ авторитетомъ, то его мнѣніе о Filioque постепенно стало тамъ распространяться, и сначала тоже какъ частное мнѣніе. Однако же мало-по-малу, съ конца VI в., оно начало пріобрѣтать и значеніе общецерковнаго вѣрованія, догмата. Первоначально такое значеніе оно получило въ *Испаніи*. Распространенію его здѣсь много способствовалъ своими сочиненіями *Исидоръ*, еп. севильскій, понявшій ученіе Августина a Patre Filioque въ смыслѣ вѣчнаго исхожденія Св. Духа отъ Отца и Сына. Располагало къ принятію здѣсь этого ученія отчасти быть можетъ и то, что ученіе о Filioque могло служить основою для сближенія съ

православіемъ и для присоединенія къ нему аріанъ-готовъ. На толедскомъ соборѣ 589 г. оно было одобрено и православными епископами. Въ VII в. и самый сvмволъ никео-цареградскій сталъ употребляться на испанскихъ соборахъ съ добавленіемъ *Filioque*. Въ томъ же вѣкѣ оно сильно распространилось и въ церкви римской, но пока какъ частное мнѣніе. Лишь съ IX в. оно начало пріобрѣтать въ ней значеніе догмата. Обстоятельствомъ, содѣйствовавшимъ этому, было распространеніе ученія о Filioque во *Франціи*, куда оно проникло въ VIII в. вмѣстѣ съ присоединеніемъ къ ней Испаніи. Покровителемъ этому ученію и пособникомъ распространенію сvмвола со вставкою Filioque явился здѣсь *Карлъ великій*. На соборѣ въ Ахенѣ въ 809 г., состоявшемся для обсужденія этого ученія, оно было признано истиннымъ. Но опредѣленіе собора, по установившейся на западѣ практикѣ, требовало утвержденія римскаго епископа, съ просьбою о чемъ и были отправлены послы отъ имени собора и императора къ папѣ Льву III. Папа призналъ ученіе о Filioque также истиннымъ, высказавъ при этомъ посламъ мысль, что церковь имѣетъ право возводить въ догматы *мнѣнія, добытыя изслѣдованіями человѣческаго ума*; внести въ сvмволъ Filioque однако онъ рѣшительно отказался. Но съ признаніемъ ученія о Filioque истиннымъ внесеніе его въ сvмволъ было лишь дѣломъ времени. И дѣйствительно, преемники Льва III, не смотря на протесты со стороны восточной церкви, открыто выражали одобреніе употребленію сvмвола съ прибавленіемъ Filioque, сначала внѣ предѣловъ римской церкви, а въ началѣ XI в. (при папѣ Венедиктѣ VIII) сvмволъ вошелъ въ употребленіе съ прибавленіемъ и въ самомъ Римѣ, и исповѣданіе новаго догмата ограждено анаѳемой. Въ такомъ извращенномъ видѣ исповѣдуется догматъ о Св. Троицѣ западною церковію и доселѣ. Въ такомъ же видѣ онъ содержится и отдѣлившимся отъ Рима протестантствомъ во всѣхъ его формахъ, т. е. лютеранствомъ, реформатствомъ и англиканствомъ.

Римская церковь, возведя на степень догмата ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, не данное въ откровеніи, произвольно выведенное разумомъ изъ откровенія, вступила н

путь *раціонализма*. Этотъ же раціоналистическій духъ сказался въ возведеніи ею на степень догматовъ и другихъ частныхъ мнѣній. Отъ нея усвоенъ былъ этотъ духъ и протестантствомъ, которое уклонилось отъ древне-церковнаго исповѣданія въ своемъ вѣроученіи еще далѣе. Но съ особенною силою онъ выразился въ протестантскомъ сектантствѣ, явившемся послѣднею переходною ступенію уже къ строгому и чистому раціонализму. Отсюда, въ выдѣлившихся изъ протестантства христіанскихъ обществахъ возникъ новый рядъ еретическихъ ученій о Св. Троицѣ; всѣми ими впрочемъ въ большей или меньшей степени лишь повторяется то, что высказывалось древними еретиками.

Такъ, одновременно съ реформаціею появился въ западномъ христіанскомъ мірѣ т. н. *антитринитаризмъ* (другое его названіе—*унитаризмъ*). Въ противоположность древнимъ *монархіанамъ*, не столько возстававшимъ противъ догмата о Св. Троицѣ, еще не получившаго опредѣленія, сколько отстаивавшимъ истину единства Божія, антитринитаріи XVI в. поставили задачей уничтожить вѣрованіе въ Св. Троицу и разрушить всѣ тѣ разъясненія догмата, какія находятся въ произведеніяхъ великихъ отцевъ церкви и опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ. Въ антитринитарномъ движеніи XVI в. можно различать два потока. Одна отрасль его носитъ на себѣ печать мистицизма, тогда какъ другая вѣтвь его покоится исключительно на началахъ разсудочнаго мышленія.

Систематикомъ антитринитарныхъ началъ съ мистическимъ оттѣнкомъ явился въ XVI в. ученый испанскій врачъ *Михаилъ Серветъ* (1509—1553 г.). Церковію,—разсуждалъ онъ,—извращено истинное ученіе о Св. Троицѣ, какъ и вообще христіанство. Вѣра въ Троицу въ церковномъ смыслѣ—вѣра „въ три вещи въ одной природѣ“, тритеизмъ, хула на Бога неслыханная, и тѣ, которые такъ вѣруютъ, слѣпы и глупы. Ученіе Писанія о Троицѣ, по его мнѣнію, состоитъ не въ томъ, что существуютъ въ Богѣ три самостоятельныя божескія ѵпостаси, а въ томъ, что Богъ по природѣ и ѵпостаси единъ, именно Отецъ, Сынъ же и Духъ не суть отдѣльныя отъ Отца лица, а только Его различныя проявленія или модусы. Лжеученіе Сервета почти

не встрѣтило опроверженія со стороны представителей западныхъ исповѣданій. Вмѣсто этого Кальвиномъ онъ былъ возведенъ за свое лжеученіе на костеръ (27 окт. 1553 г.).

Другую отрасль антитринитаризма представляетъ собою антитринитаризмъ съ характеромъ болѣе строго разсудочнымъ. Въ системѣ представилъ воззрѣнія этой отрасли антитринитаризма *Faустъ Социнъ* († 1604 г.), почему и послѣдователи этого направленія извѣстны подъ именемъ *социніанъ*.

Социніанская доктрина—доктрина часто раціоналистическая. Человѣкъ не обязанъ вѣровать въ то, что не мирится съ его разумомъ. Догматъ о Св. Троицѣ социніане находятъ особенно противорѣчащимъ разуму. Вмѣсто отвергнутаго исключительно на основаніи разсудочныхъ соображеній догмата о Св. Троицѣ сами они предложили такое ученіе. Богъ единъ, единое Божеское существо и *единое Божественное лице*; признавать троичность лицъ въ Богѣ и единство существа Божія значитъ допускать нѣчто противорѣчивое и невозможное. Этотъ единый Богъ есть именно Отецъ Господа нашего І. Христа. Сынъ Божій не есть самостоятельная божественная упостась, а есть только олицетвореніе историческаго І. Христа. Христосъ же—простой человѣкъ, только происшедшій особеннымъ образомъ, человѣкъ безгрѣшный. Богомъ Онъ можетъ быть называемъ въ такомъ же не собственномъ смыслѣ, въ какомъ сынами Божіими въ св. Писаніи и даже Самимъ І. Христомъ называются всѣ вѣрующіе (Іоан. 10, 34). По сравненію съ другими сынами Божіими Онъ есть только по преимуществу возлюбленный Сынъ Божій, есть посланникъ Божій, и если Ему приписывается что либо божественное, напр. всемогущество, то приписывается какъ даръ отъ Отца. Духъ Св. есть нѣкоторое божественное дыханіе, или сила, дѣйствующая въ вѣрующихъ отъ Бога Отца чрезъ І. Христа. Такова Троица въ доктринѣ социніанъ.

Къ ученію антитринитаріевъ примыкаетъ еще ученіе о Троицѣ *арминіанъ*, такъ называвшихся по имени проф. богословія въ лейденскомъ университетѣ *Якова Арминія* (1560—1609 г.), положившаго начало этой сектѣ. Церковное ученіе о Троицѣ этимъ сектантамъ казалось противорѣчивымъ въ томъ

отношеніи, что оно, при усвоеніи всѣмъ лицамъ Троицы равенства по божеству, въ тоже время приписываетъ Отцу—виновничество, Сыну—рожденіе, Духу Св.—исхожденіе. Недоумѣніе это они разрѣшили тѣмъ, что повторили древній субординаціонизмъ по существу между лицами Троицы, т. е. что Сынъ и Духъ ниже Отца по божеству и отъ Него заимствуютъ Свое божеское достоинство. У нѣкоторыхъ изъ представителей этой секты (напр. у *Епископія*, ум. въ 1643 г.) субординаціонизмъ очень приближался къ ученію Арія.

Въ XVIII в., съ усиленіемъ раціонализма вообще, антитринитарныя идеи стали проникать и въ протестантское богословіе. Подъ вліяніемъ этихъ идей, при общемъ раціоналистическомъ направленіи умовъ, въ протестантствѣ XVIII в. образовалась новая, чрезвычайно своеобразная секта, въ связи съ искаженіемъ всего христіанства, извращавшая и ученіе о троичности Божіей,—секта послѣдователей *Эммануила Шведенборга* (1688—1772 г.). Шведенборгъ считалъ себя чрезвычайнымъ посланникомъ Божіимъ, призваннымъ возвѣстить такое ученіе, которое выше всѣхъ бывшихъ откровеній, но подъ формою откровенія свыше въ существѣ дѣла онъ излагалъ въ своихъ сочиненіяхъ свои собственныя воззрѣнія. Какъ и для всѣхъ антитринитаріевъ, ученіе о Троицѣ представлялось Шведенборгу крайнимъ извращеніемъ церковію подлиннаго ученія св. Писанія о Богѣ, противнымъ разуму, и онъ особенно издѣвался надъ тѣми, которые защищали это ученіе (напр. надъ св. Аѳанасіемъ В.). Собственное его пониманіе этого догмата таково. Существуетъ только одинъ Богъ (т. е. единая божеская ѵпостась). Этотъ единый Богъ принялъ человѣческій образъ и тѣлесную оболочку въ образѣ I. Христа, когда человѣчество, вслѣдствіе развращенности, готово было подпасть подъ власть адскихъ силъ, подвергъ Себя всѣмъ искушеніямъ, вступилъ въ борьбу съ духами преисподней и побѣдилъ ихъ; Онъ же претерпѣлъ и крестную смерть (очевидно, повтореніе древняго патрипассіанства) и чрезъ все это освободилъ родъ человѣческій отъ ихъ власти и даровалъ раскаявшимся новую жизнь. Подъ Духомъ Св., по его мнѣнію, разумѣется въ Библіи то дѣйствіе на людей, которое произвело и производитъ откровенное слово и бывшее от-

кровеніе Самого Бога, т. е. явленіе Бога во плоти въ образѣ І. Христа.

Съ возникновеніемъ т. н. идеалистической философіи появились на западѣ въ ученіи о Св. Троицѣ новыя лжеученія. Попытки обосновать и уяснить сущность этого догмата по началамъ одного разума привели къ тому, что въ этихъ объясненіяхъ отъ христіанскаго догмата остались одни термины, въ которые вложены были чуждыя догмату пантеистическія понятія и даже лица Св. Троицы были обезличены. Таковы воззрѣнія на христіанскую Троицу напр. у *Лессинга* († 1781 г.), *Шеллинга* († 1854 г.), *Канта* † 1804 г.), *Гегеля* († 1831 г.) и др. Для Канта, напр., Богъ Отецъ есть тоже, что идеальный нравственный законъ; выполнитель идеала—это І. Христосъ, Который потому есть нашъ Спаситель; Духъ Св.—чисто нравственое расположеніе, происходящее вслѣдствіе выполненія ясно сознаваемыхъ требованій нравственнаго закона. Гегель разсуждаетъ о Троицѣ, какъ вѣчной идеѣ въ трехъ состояніяхъ: идея сама въ себѣ, въ своей отвлеченности—это Отецъ, идея, воплотившаяся во внѣшнемъ мірѣ—это Сынъ, и идея, сознающая себя въ духѣ человѣческомъ,—Духъ Св. Короче,—Богъ есть безконечная идея, полагающая себя въ основу космоса и выясняющая себя въ немъ; лица Троицы—это разные моменты въ раскрытіи абстрактной идеи.

Такъ недостаточенъ одинъ разумъ въ глубочайшихъ таинствахъ вѣры. Всѣ заблужденія касательно догмата о Св. Троицѣ, и древнѣйшія и новѣйшія, проистекали изъ одного источника, именно,—изъ нарушенія разумомъ тѣхъ границъ, которыхъ онъ долженъ держаться по отношенію къ откровенію вообще. Догматъ о Троицѣ есть таинство таинствъ, чего разумъ не долженъ никогда забывать.

## § 25. Ученіе церкви о Св. Троицѣ и составъ этого ученія.

Догматъ о Св. Троицѣ изложенъ церковію во всѣхъ трехъ символахъ, нынѣ употребляющихся въ ней, но съ наибольшею полнотою и раздѣльностію,—въ т. н. символѣ св. Аѳанасія, и именно такъ:

„Вѣра каѳолическая сія есть: да единаго Бога въ Троицѣ, и Троицу во единицѣ почитаемъ, ниже сливающе ѵпостаси, ниже существо раздѣляюще. Ина бо есть ѵпостась Отча, ина Сыновня, ина Святаго Духа.

Но Отчее, и Сыновнее, и Святаго Духа, едино есть Божество, равна слава, соприсносущно величество. Яковъ Отецъ, таковъ и Сынъ, таковъ и Святый Духъ... Тако: Богъ Отецъ, Богъ Сынъ, Богъ и Духъ Святый: обаче не три бози, но единъ Богъ...

Отецъ ни отъ кого есть сотворенъ, ни созданъ, ниже рожденъ. Сынъ отъ Отца самого есть, не сотворенъ, ни созданъ, но рожденъ. Духъ Святый отъ Отца не сотворенъ, не созданъ, ниже рожденъ, но исходящъ...

И въ сей Троицѣ ничтоже первое или послѣднее, ничтоже болѣе или менѣе, но цѣлы три ѵпостаси, соприсносущны суть себѣ и равны".

Все ученіе о Св. Троицѣ, изложенное въ этомъ сѵмволѣ, очевидно, сводится къ слѣдующимъ тремъ положеніямъ:

I. Богъ троиченъ, и троичность сія состоитъ въ томъ, что въ Богѣ три *лица* или *ѵпостаси*: Отецъ, Сынъ и Святый Духъ.

II. Каждое лице Троицы есть *Богъ*, однако Они суть не три бога, а суть *единое* Божественное существо.

III. Всѣ лица Троицы различаются между Собою *личными* свойствами.

Въ порядкѣ этихъ положеній и изложимъ ученіе о Пресвятой Троицѣ.

## I.

## Троичность лицъ въ Богѣ.

Когда церковь научаетъ насъ вѣровать въ троичность Божества, то она указываетъ этимъ прежде всего на необходимость имѣть живую увѣренность въ бытіи *трехъ лицъ* въ Божествѣ. Это значитъ, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ должны быть призна-

ваемы не какъ три свойства, или силы, или явленія и дѣйствія одного и того же божескаго лица, а какъ три между собою дѣйствительно различныя лица Божества. А лицемъ называется разумно-свободное недѣлимое, имѣющее свою особую самостоятельность и свои особыя черты, которыми оно не смѣшивается съ другимъ недѣлимымъ, какъ принадлежность его. „Ина бо есть ѵпостась Отча, ина Сыновня, ина Святаго Духа“, учитъ сѵмволъ, предохраняя отъ заблужденія еретиковъ, сливавшихъ въ Богѣ ѵпостаси („ниже сливающе ѵпостаси“).

## § 26. Указанія на троичность лицъ въ Богѣ въ ветхомъ завѣтѣ.

Истина о томъ, что въ Богѣ дѣйствительно три лица, открыта намъ въ возможно ясномъ свѣтѣ въ новомъ завѣтѣ. Возвѣщаемо было однакоже объ этой истинѣ и въ ветхомъ завѣтѣ, хотя указанія на нее являются сокрытыми подъ покровомъ таинственныхъ и загадочныхъ оборотовъ и выраженій рѣчи. Всѣ указанія ветхаго завѣта на эту тайну можно раздѣлить на три класса.

I. Указанія вообще на множественность лицъ въ единомъ Богѣ безъ опредѣленія ихъ числа. Сюда относятся:

а) Начальныя слова Бытописателя: *въ началѣ сотвори Богъ* (bara Elohim) *небо и землю.* (Быт. 1, 1). „Въ семъ мѣстѣ еврейскаго текста слово *Элогимъ,* собственно *Боги*, выражаетъ нѣкоторую множественность, между тѣмъ какъ реченіе *сотворилъ* показываетъ единство Творца. Догадка о указаніи симъ образомъ выраженія на таинство Св. Троицы заслуживаетъ уваженія“ (митр. Филаретъ).

б) Изреченія, въ которыхъ Богъ представляется бесѣдующимъ и совѣщающимся съ лицами сознательными и равными Ему по божеству. Таковы слова Божіи: предъ сотвореніемъ человѣка,—*сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію* (Быт. 1, 26), предъ изгнаніемъ падшихъ прародителей изъ рая,—*се Адамъ бысть яко единъ отъ Насъ, еже разумѣти доброе и лукавое* (Быт. 3, 22), предъ смѣшеніемъ языковъ и разсѣяніемъ людей по столпотвореніи,—*пріидите, и сошедше смѣсимъ тамо языкъ ихъ, да не услышатъ кійждо гласа ближ-*

*няго своего* (Быт. 11, 7). Если не признавать во всѣхъ этихъ выраженіяхъ прикровеннаго указанія на троичность лицъ въ Богѣ, то трудно дать удовлетворительное ихъ объясненіе. Предлагаемыя же иныя объясненія нельзя признать основательными. Такъ, объясненіе этихъ выраженій остаткомъ политеизма еврейской религіи потому неправильно, что эта религія никогда не учила о бытіи многихъ боговъ. Объясненіе предположеніемъ бесѣды Бога съ ангелами не можетъ быть признано какъ потому, что лица, съ которыми совѣщается Богъ, изображаются равными Ему (3, 22), обладающими творческою силою (1, 26), чего усвоять ангеламъ нельзя, такъ и потому, что сотвореніе человѣка и смѣшеніе языковъ усвояется только самому Богу (Быт. 1, 27; 11, 9); человѣкъ также въ Писаніи называется сотвореннымъ по образу Божію, а не по какому-либо иному. Объясненіе изъ обычая сильныхъ міра говорить о себѣ во множественномъ числѣ не допустимо потому, что обычай этотъ появился только со времени развитія политическаго устройства въ еврейскомъ народѣ. Предположеніе, будто Богъ такъ говорилъ по примѣру людей, желающихъ возбудить себя къ какому либо дѣйствію, есть лишь „странное пустословіе“ (Вас. В. На Шест. IX бес.). Мнѣніе отцевъ и учителей церкви было именно то, что въ указанныхъ мѣстахъ содержится указаніе на совѣтъ въ тріѵпостасномъ существѣ Божіемъ.

II. Указанія на то, что въ Богѣ именно три лица. Сюда относятся:

а) Изображеніе Моисеемъ явленія Божія въ видѣ трехъ странниковъ Аврааму у дуба Мамврійскаго: *явися же ему Богъ (Іегова) у дуба Маврійска, сѣдящу ему предъ дверми сѣни своея въ полудни... Воззрѣвъ же* (Авраамъ) *очима своима, видѣ, и се тріе мужи стояху предъ нимъ: и видѣвъ притече въ срѣтеніе имъ отъ дверей сѣни своея: и поклонися до земли, и рече: Господи* (Владыка), *аще убо обрѣтохъ благодать предъ Тобою, не мини раба Твоего* (Быт. 18, 1—3). Такимъ образомъ Авраамъ видѣлъ Бога, представшаго предъ нимъ въ лицахъ трехъ мужей. Принимая во вниманіе, что, по изображенію Моисея, всѣ три мужа одинаково яв-

ляютъ свое отношеніе къ Аврааму, и Авраамъ оказываетъ имъ одиноково благоговѣйное чествованіе, слѣдуетъ признать, что Аврааму являлся тріединый Богъ. Въ этомъ смыслѣ понимается это богоявленіе и церковію, что засвидѣтельствовано ею не только въ символическихъ книгахъ (Прав. испов. 1 ч. отв. на вопр. 10) и церковныхъ пѣснопѣніяхъ, но и въ иконографіи; древнѣйшимъ изображеніемъ Св. Троицы было изображеніе явленія Бога Аврааму въ видѣ трехъ странниковъ.

б) Троекратное воззваніе серафимовъ къ Богу: *святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ* (Ис. 6, 3), слышанное пр. Исаіею при избраніи его въ пророческое служеніе. Само по себѣ троекратное „*святъ*", конечно, не заключаетъ въ себѣ мысли о троичности Божіей; въ Писаніи троекратное повтореніе одного слова нерѣдко употребляется только для усиленія мысли (напр. Пс. 95, 7—8; Ис. 24, 18—19; Іер. 7, 4; 22, 29; Іез. 21, 27 и др.). Но если разсматривать тѣже слова въ связи рѣчи и съ параллельными мѣстами новаго завѣта, то нельзя не видѣть въ нихъ указанія на троичность Бога. Пр. Исаія говоритъ, что онъ видѣлъ Господа *сѣдяща на престолѣ высоцѣ и превознесеннѣ* (6, 1), и *слышалъ гласъ Господа глаголюща: кого пошлю и кто пойдетъ къ людемъ симъ*—съ евр. подлин.: и кто пойдетъ Намъ или для Насъ. (Mi eschlah umi jelech lanu). Такимъ образомъ Исаія видѣлъ и слышалъ гласъ единаго Бога, между тѣмъ идти надлежитъ ему отъ имени многихъ. А что эти многіе были лица божественные, о семъ свидѣтельствуетъ ап. Іоаннъ, когда говоритъ, что Исаія вмѣстѣ съ Господомъ видѣлъ и *славу* Сына Божія (Іоан. 12, 41), и ап. Павелъ, указывающій, что Исаія слышалъ *гласъ* Духа Св., который посылалъ его къ народу израильскому (Дѣян. 28, 25—26). Отсюда слѣдуетъ, что троекратное „святъ" имѣетъ внутреннее соотношеніе съ тремя лицами Божества. Такое пониманіе ангельскаго славословія и церковь засвидѣтельствовала въ многочисленныхъ богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ (въ чинѣ литург. Василія В. и І. Златоуста, „Тебѣ Бога хвалимъ" и др.).

III. Указанія на личность и Божество каждаго изъ лицъ Св. Троицы, съ упоминаніемъ самыхъ Ихъ именъ. Въ однихъ

изъ нихъ указывается второе лице Св. Троицы—*Сынъ Божій*, съ различеніемъ отъ перваго лица—Бога Отца. въ другихъ—третіе лице—*Духъ Святый*, съ различеніемъ отъ другаго божескаго лица.

1) Указанія на ѵпостась Сына можно видѣть: а) въ изображеніяхъ Ангела—Іеговы при описаніи исторіи нѣкоторыхъ богоявленій, б) въ ученіи о Премудрости Божіей, но особенно в) въ обѣтованіяхъ и пророчествахъ о Мессіи—Богѣ.

а) Моисей, описывая богоявленія, бывшія во времена патріарховъ: Агари сперва у источника на пути къ Суру (Быт. 16, 7—14), потомъ у клятвеннаго колодезя (Быт. 21, 17,—19), Аврааму, когда онъ рѣшилъ принести своего сына въ жертву Богу (Быт. 22, 10—18), Іакову во снѣ предъ возвращеніемъ его изъ дома Лаванова въ родную землю (Быт. 31, 11—13) и когда онъ боролся съ Богомъ (Быт. 32, 24—30; ср. Ос. 4, 4—6), Валааму, когда онъ шелъ проклинать народъ израильскій (Числ. 22—23 гл.), а также бывшее ему самому въ огненной купинѣ (Исх. 3, 2—15), являющагося именуетъ часто *Ангеломъ—Іеговою* и *Ангеломъ Іеговы* (евр. Maleach—Iehovah и Maleach—haelohim), изображаетъ Его, какъ лице божественное, приписываетъ Ему власть, силу и дѣйствія, свойственныя только Богу. Подобныя симъ свойства и божеское достоинство усвояются являющемуся лицу и въ описаніи богоявленій: І. Навину предъ стѣнами Іерихона въ образѣ вооруженнаго воина (Нав. 5, 13—15; 6, 1), Гедеону (Суд. 6, 11—27), Маною (Суд. 13 гл.), при чемъ являвшійся также называется Ангеломъ Іеговы. Этотъ же Ангелъ-Іегова представляется заключавшимъ завѣтъ съ израильскимъ народомъ и выведшимъ его изъ Египта (Исх. 3, 2—12), спасшимъ его отъ руки египтянъ при Чермномъ морѣ и предводительствовавшимъ имъ въ столпѣ огненномъ и облачномъ во время странствованія по пустынѣ (Исх. 14, 15—31; Числ. 20, 16). Объ этомъ Ангелѣ пр. Исаія, касаясь отношеній Господа къ судьбѣ народа израильскаго, говоритъ слѣдующее: *Онъ* (Господь) *былъ для нихъ спасителемъ. Во всякой скорби ихъ Онъ не оставлялъ ихъ, и Ангелъ лица Его спасалъ ихъ; по любви Своей и благосердію Своему*

*Онъ искупилъ ихъ, взялъ и носилъ ихъ вс*ѣ *дни древніе* (63, 8—9). Кто такой этотъ таинственный Ангелъ Іегова или Ангелъ лица Его, т. е. Ангелъ, являвшій Собою лице Самого Господа? Допустить, что это есть тварно-служебный духъ, было бы противорѣчіемъ тексту библейскихъ повѣствованій. Остается предположить, что это Самъ Богъ, но имѣющій самостоятельное и отличное отъ неявленно пребывающаго Іеговы бытіе. Въ книгахъ пророческихъ этотъ Ангелъ—Іегова именно и изображается какъ то божеское лице, которому, по опредѣленію Отца и собственному человѣколюбію, надлежало явиться на землѣ Мессіею (Зах. 12, 8; 9 гл.), которое есть *Ангелъ зав*ѣ*та* (Мал. 3, 1), *велика сов*ѣ*та Ангелъ* (Исх. 9, 6), т. е. воплотившійся Сынъ Божій. Такое пониманіе подтверждается и свидѣтельствомъ ап. Павла о томъ, что І. Христосъ сопутствовалъ евреямъ, когда они шли изъ Египта въ обѣтованную землю, чудесно давалъ имъ пищу и питіе и нѣкоторыми изъ нихъ былъ искушаемъ (1 Кор. 10, 4—9; сн. Исх. 17, 1—6; Числ. 20, 2—11). Въ церкви съ древнихъ временъ утвердилось мнѣніе, что въ лицѣ Ангела-Іеговы открывался и дѣйствовалъ Самъ Сынъ Божій.

б) Отъ Господа отличается въ ветхомъ завѣтѣ еще Его *Премудрость* (Chokmah, Σοφία), и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ изображается какъ самосознающая личность (Σοφία ὑποστατική), отражающая въ себѣ премудрость Бога и выражающая ее во внѣ—въ мірѣ. Въ каноническихъ книгахъ наиболѣе полное и ясное изображеніе Премудрости находится въ кн. Притчей (8 гл.). Здѣсь Премудрость о Самой Себѣ говоритъ такъ: *Господь созда Мя* (ἔκτισέ Με т. е. *стяжа Мя) начало путей Своихъ въ д*ѣ*ла Своя, прежде в*ѣ*къ основа Мя* (съ евр.—отъ вѣка Я помазана) *въ начал*ѣ, *прежде неже землю сотворити* (22—23 ст.). *И прежде, неже бездны сод*ѣ*лати, прежде, неже произыти источникомъ водъ, прежде, неже горамъ водрузитися, прежде же вс*ѣ*хъ холмовъ раждаетъ Мя. Господь сотвори страны и ненаселенныя, и концы населенныя поднебесныя* (24—26 ст.). *Егда готовяше небо, съ Нимъ б*ѣ*хъ. И егда отлучаше престолъ Свой на в*ѣ*тр*ѣ*хъ* (проводилъ круговую черту по лицу у

бездны), *и егда крѣпки творяше вышнія облаки, и егда тверды полагаше источники поднебесныя, и егда полагаше морю предѣлъ его, да воды не мимо идутъ устъ его* (не переступили предѣловъ его,—т. е. моря), *и крѣпка творяше основанія земли, бѣхъ при Немъ устрояющи* (съ евр.—Я была при Немъ художницею). *Азъ бѣхъ, о Ней же радовашеся, на всякъ день, веселяхся предъ лицемъ Его на всяко время, егда веселяшеся вселенную совершивъ, и веселяшеся о сынѣхъ человѣческихъ* (28—32 ст.; сн. Іов. 28, 12—28). Усвояемыя Премудростію Самой Себѣ свойства: домірное, но самостоятельное личное бытіе при Іеговѣ (22—23 ст.), безначальное рожденіе отъ Бога (24—26 ст.), посредничество при твореніи міра (27—30 ст.), совершенно одинаковы съ усвояемыми въ новомъ завѣтѣ Сыну Божію (Іоан. 1, 1—3, 14), что даетъ основаніе видѣть въ приведенныхъ словахъ прикровенное изображеніе втораго лица Св. Троицы. Въ неканоническихъ книгахъ ветхаго завѣта ученіе объ ѵпостасной Премудрости раскрывается еще подробнѣе (именно: *Варуха* 3, 9—38, *Сирах.* 1, 1—10; 24, 1—13, особенно *Прем. Солом.* 6, 22—24; 7, 21—30; 8, 1—4; 9, 1—4; 9—19; 10, 1—21; 11, 1—4). По отношенію же къ народу израильскому Премудрости усвояются тѣже дѣйствія (чувственно-ощущаемыя явленія людямъ, изведеніе евреевъ изъ Египта, проведеніе черезъ Чермное море и др.— Сир. 24, 11—13; Прем. 10, 1—21; 11, 1—4), какія въ историческихъ и пророческихъ книгахъ усвояются личности Ангела—Іеговы. Почти всѣ древніе учители церкви въ такихъ изображеніяхъ Премудрости видѣли прикровенное ученіе о Богѣ—Словѣ.

в) Но всего яснѣе указанія на ѵпостась Сына и Его божественное достоинство въ пророчествахъ о Мессіи. *Господь рече ко Мнѣ*, говоритъ Мессія отъ Своего лица: *Сынъ Мой еси Ты, Азъ днесь* (нынѣ) *родихъ Тя* (Пс. 2, 7). Давидъ исповѣдуетъ: *рече Господь* (Iehovah) *Господеви* (Adonai, имя Божіе, соотвѣтствующее Κύριος—Господь, Владыка) *моему: сѣди одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножіе ногъ Твоихъ... Изъ чрева прежде денницы родихъ Тя* (въ рус. пер.:

изъ чрева прежде денницы подобно росѣ рожденіе Твое—Пс. 109, 1, 3). *Помаза Тя, Боже* (Elohim) *Богъ Твой елеемъ радости паче причастникъ Твоихъ* (Пс. 44, 8). У Исаіи Ему усвояются наименованія: *отрасль* или вѣтвь *Іеговы* (т. е. что выростаетъ изъ существа Іеговы, или Его Сынъ—Ис. 4, 2), *Еммануилъ* (7, 14)—*съ нами Богъ* (Мѳ. 1, 23), *Чуденъ, Совѣтникъ, Богъ крѣпкій, Властелинъ, Князь міра, Отецъ будущаго вѣка* (Ис. 9, 6), показывающія и Его отдѣльность отъ Іеговы и божеское достоинство. Пр. Іеремія свидѣтельствуетъ: *сіе имя Ему* (Мессіи), *имже нарекутъ Его: Господь* (Iehovah) *праведенъ нашъ* (Господь—оправданіе наше—Іер. 23, 6; 33, 16).

2) Указанія на бытіе Св. Духа, какъ особой ѵпостаси Божіей, въ ветхомъ завѣтѣ не такъ многочисленны и при этомъ весьма прикровенны. Первое такое указаніе можно видѣть въ словахъ бытописателя: *Духъ Божій ношашеся верху воды* (Быт. 1, 1); дѣйствіе, приписываемое Духу Божію словомъ *ношашеся* (евр. merachepheth—согрѣвалъ, оживотворялъ т. е. водное естество, сообщалъ ему живительную силу), есть дѣйствіе творческое, слѣдовательно, принадлежащее божескому лицу, и не Тому, Кто всесильнымъ словомъ Своимъ—*да будетъ* нарицалъ *не сущая, яко сущая* (Рим. 4, 17). Яснѣе же указывается на личное бытіе Духа Божія, когда говорится о Немъ, что Онъ былъ посылаемъ Богомъ къ пророкамъ для ихъ наставленія (Зах. 7, 12), такъ что ихъ слова были Его словами (2 Цар. 23, 2), а наиболѣе ясно—въ связи съ пророчествами о Мессіи у Исаіи: *Господь Господь посла Мя, и Духъ Его* (48, 16); *Духъ Господень на Мнѣ, его же ради помаза Мя* (Духъ Господа Бога на Мнѣ, ибо Господь помазалъ Меня), *благовѣстити нищимъ посла Мя, исцѣлити сокрушенныя сердцемъ, проповѣдати плѣнникомъ отпущеніе и слѣпымъ прозрѣніе* (Ис. 61, 1; ср. Лук. 4, 18—21; Ис. 11, 2—3).

Такимъ образомъ тайна о Пр. Троицѣ была открываема и во всѣ ветхозавѣтныя времена сообразно съ духовнымъ состояніемъ ветхаго Израиля, ихъ пріемлемостію, нуждами и обстоятельствами. Іудеи, лучше другихъ понимавшіе откровеніе, и дѣйствительно имѣли познаніе о троичности Божіей. Въ ветхомъ

завѣтѣ вѣра въ троичность Бога только не имѣла такого всеобщаго и обязательнаго значенія, какое получила въ новомъ завѣтѣ.

## § 27. Свидѣтельства новаго завѣта о троичности лицъ въ Богѣ.

Въ новозавѣтныя времена чрезъ воплотившееся вѣчное ѵпостасное Слово Богъ благоволилъ открыть людямъ тайну о Св. Троицѣ и въ возможно ясномъ свѣтѣ. Ученіе объ этой тайнѣ есть главнѣйшій предметъ всего новозавѣтнаго ученія о Богѣ. Свидѣтельства новаго завѣта, въ которыхъ утверждается, что Богъ дѣйствительно троиченъ, и что троичность сія состоитъ въ томъ, что *въ Богѣ три лица*, можно раздѣлить на два класса: въ однихъ изъ нихъ указывается дѣйствительность троичности Божіей и личность всѣхъ трехъ лицъ Божества вмѣстѣ, въ другихъ—личность того или другаго лица въ частности и отдѣльность его отъ другихъ лицъ.

I. Свидѣтельствъ о троичности Божіей и дѣйствительной личности всѣхъ трехъ лицъ Божества вмѣстѣ въ новомъ завѣтѣ много. Приведемъ только главнѣйшія изъ нихъ и наиболѣе ясныя.

1. Первое положительное и торжественное свидѣтельство о Св. Троицѣ въ новомъ завѣтѣ было при крещеніи I. Христа во Іорданѣ. Здѣсь открылись міру: *Отецъ*, глаголавшій съ небесъ: *Сей есть Сынъ Мой возлюбленный* (у Мар. и Лук.—*Ты еси Сынъ Мой возлюбленный), о Немъ же благоволихъ*, *Сынъ*, крестившійся отъ Іоанна и свидѣтельствованный отъ Отца, *Духъ*, снисшедшій въ видѣ голубя на Сына (Мѳ. 3, 16—17; Марк. 1, 10—11; Лук. 3, 22),—проповѣдь о трехъ лицахъ Божества ясная. Церковь это исповѣдуетъ въ своемъ тропарѣ на Богоявленіе.

2. Второе главнѣйшее свидѣтельство—это свидѣтельство Самого I. Христа въ послѣдней Его бесѣдѣ съ учениками предъ крестными страданіями (Іоан. 14—16 гл.). Утѣшая ихъ въ предстоявшей съ Нимъ разлукѣ, Онъ говорилъ имъ: *Азъ умолю Отца, и иного Утѣшителя дастъ вамъ, да будетъ съ*

*вами во вѣкъ... Утѣшитель же, Духъ Святый, Его же послетъ Отецъ во имя Мое, Той вы научитъ всему, и воспомянетъ вамъ вся, яже рѣхъ вамъ* (14, 16, 26). Здѣсь еще яснѣе различаются всѣ три лица Св. Троицы, какъ лица: Сынъ, Который говоритъ о Себѣ—*Азъ умолю...*, Отецъ—*умолю Отца*, Духъ Святый, Который называется *инымъ Утѣшителемъ*, слѣдовательно отличнымъ отъ Сына; *посланъ* будетъ Отцемъ, слѣдовательно отличенъ отъ Отца, посланъ для того, чтобы замѣнить для апостоловъ Сына и научить ихъ всему, слѣдовательно, есть такое же лице, какъ и Сынъ.

3. Но самое главное свидѣтельство, составляющее основу и сѣмя всего ученія о семъ глубочайшемъ таинствѣ вѣры,—въ заповѣди Спасителя о крещеніи: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мѳ. 28, 19). Что здѣсь содержится ученіе о троичности лицъ въ Богѣ, открывается: а) изъ прямаго значенія сихъ словъ, б) изъ обстоятельствъ, при которыхъ онѣ были сказаны и в) изъ всегдашняго пониманія ихъ церковію въ этомъ смыслѣ.

а) Заповѣдуя апостоламъ, чтобы они учили всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа, І. Христосъ, конечно, заповѣдывалъ, чтобы они учили о томъ же Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, о Которыхъ Онъ Самъ училъ, и такъ учили, какъ Самъ Онъ училъ. Но Онъ еще прежде неоднократно выражалъ апостоламъ, что подъ именемъ Отца Онъ разумѣетъ собственно Бога Отца, Который послалъ Его въ міръ (Іоан. 6, 38—40; 7, 16. 18. 28; 11, 42 и др.), и есть инъ, *свидѣтельствуяй о Немъ* (Іоан. 5, 31), подъ именемъ Сына разумѣлъ Самого Себя, Котораго и апостолы исповѣдали уже Сыномъ Божіимъ, изшедшимъ отъ Бога (Мѳ. 16, 16; Іоан. 16, 30), подъ именемъ Духа—*иного Утѣшителя*, Котораго обѣтовалъ ниспослать имъ вмѣсто Себя. Слѣдовательно, и въ настоящемъ случаѣ, такъ какъ Спаситель не нашелъ необходимымъ присовокупить новаго объясненія означенныхъ словъ, Онъ Самъ разумѣлъ и апостолы могли разумѣть подъ именемъ Отца и Сына и Св. Духа не кого либо другаго, какъ три равночестныя божескія лица. Это же самое въ краткой и сжатой формѣ выражаютъ и слова Спасителя:

*крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (βαπτίζοντες αὐτούς ἐις τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἀγίου Πνεύματος). Креститься во имя Отца и Сына и Св. Духа значитъ дѣйствіемъ погруженія обречь себя на всецѣлое и всегдашнее служеніе Отцу и Сыну и Св. Духу (Рим. 6, 3; 1 Кор. 1, 13; 1 Петр. 3, 21), каковое служеніе прилично только Богу. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, какъ составляющіе для людей предметъ божескаго поклоненія и служенія, слѣдовательно, суть лица одинаково божественныя и равночестныя. А что они дѣйствительно отдѣльныя и особыя лица, это показано особенными ихъ наименованіями—Отца и Сына и Св. Духа, одинаково относящимся къ каждому изъ нихъ выраженіемъ—*во имя*, приложимымъ только къ личности, и соединительною частицею καὶ, имѣющею свойство отличать различные и отдѣльные предметы.

б) Такъ понимать слова Спасителя побуждаютъ и самыя обстоятельства, при которыхъ была дана заповѣдь о крещеніи. Это было сказано предъ вознесеніемъ Спасителя, когда Онъ уже оставлялъ учениковъ Своихъ, и когда, поэтому, нельзя было говорить символами, а нужно было высказать дѣло ясно и прямо,—это во первыхъ. Во вторыхъ, здѣсь Спаситель ясно и торжественно посылалъ учениковъ Своихъ на проповѣдь всему міру. Опять дѣло было такого рода, что апостолы должны были понести въ міръ самую точную, ясную и опредѣленную идею Божества, Они первые, естественно, должны были точно знать то, чему должны были учить міръ. Мало этого, они должны были узнать, что *особеннаго* въ ихъ ученіи и чему *особенно* они должны были учить міръ. Если бы, слѣдовательно, Спаситель, посылая ихъ на проповѣдь, сказалъ имъ только общую мысль: *шедше, научите вся языки, крестяще ихъ во имя Божіе*, или *во имя истиннаго Бога*, то какъ бы ни высоко было это откровеніе, все таки, можно сказать, въ этомъ откровеніи ничего особеннаго не было бы, потому что идея Бога была извѣстна міру, особенно іудеямъ. Съ другой стороны, проповѣдь апостоловъ въ цѣломъ мірѣ должна была соединиться съ ученіемъ о возрожденіи, объ искупленіи, слѣдовательно,—объ обновленіи всего міра. Въ догматическомъ ученіи стапооловъ, понятно, должно было выразиться основаніе

ученія о возрожденіи. Основаніе же этого ученія заключается въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ Сына, совершившаго искупленіе, а Сынъ—Духа, который долженъ былъ совершить самое возрожденіе. Отсюда ясно, что въ проповѣди апостольской должно было заключаться ученіе о лицахъ Божества и ихъ взаимномъ отношеніи. Все это естественно ведетъ къ заключенію, что въ заповѣди о крещеніи заключается не какое нибудь образное, а положительное ученіе. и не общее только ученіе о Богѣ, а ученіе о лицахъ Божественныхъ.

в) Церковь такъ всегда и разумѣла слова Спасителя. Съ самаго начала она постоянно совершала крещеніе во имя Отца и Сына и Св. Духа, какъ трехъ божескихъ лицъ, и дабы, по свидѣтельству Тертулліана, частнѣе выразить исповѣданіе Троицы, трижды погружали крещаемаго въ воду (Прот. Пракс. 26 гл.). Въ тоже время она обличала и еретиковъ, которые, считая Сына и Духа низшими Отца или только Его силами и свойствами, покушались совершать крещеніе во имя одного Отца или одного Сына, унижая предъ Нимъ Св. Духа [1]).

4) Есть ясныя свидѣтельства о дѣйствительной личности всѣхъ трехъ лицъ Божества вмѣстѣ и въ посланіяхъ апостольскихъ, особенно у ап. Іоанна и Павла.

Ап. Іоаннъ, упоминая во многихъ мѣстахъ своихъ посланій объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, особенно въ ясномъ свѣтѣ представляетъ истину троичности Божіей въ слѣдующихъ словахъ: *тріе суть свидѣтельствующіи на небеси: Отецъ, Слово и Святый Духъ: и сіи три едино суть* (1 Іоан. 5, 7). Слово и Духъ представляются здѣсь свидѣтелями наравнѣ съ Отцемъ, слѣдовательно, Они суть такія же лица, какъ Отецъ, а не суть только два свойства или силы Его. Свидѣтельство Ихъ, наравнѣ со свидѣтельствомъ Отца, называется *Божіимъ* (9 ст.), а всѣ называются *трёмя* свидѣтелями, слѣдовательно, Они суть лица божескія и различныя между Собою. О божескомъ достоинствѣ

---

[1]) См. напр. *Василія В.* Къ Амфил., О Св. Духѣ, 10—11 гл., *Аѳанасія В.* Къ Серапіону, 1 посл., *Григорія Б.* Сл. 40, На Св. Крещеніе, *Дамаскина*, Изл. вѣры, IV, 9.

каждаго изъ Нихъ свидѣтельствуетъ и Ихъ единство по отношенію къ Ихъ существу или природѣ: *и сіи три едино суть.*

Ап. Павелъ пишетъ: *благодать Господа нашего Іисуса Христа, и любы Бога и Отца, и общеніе Святаго Духа со всѣми вами* (2 Кор. 13, 13). Всѣ три лица Божескія различены и именами и желаніемъ вѣрующимъ отъ каждаго изъ нихъ особаго блага.

II. Но въ новомъ завѣтѣ есть не мало и такихъ свидѣтельствъ, въ которыхъ раздѣльно показывается въ частности личность того или другаго лица Троицы и отдѣльность его отъ другихъ лицъ.

1. Что Богъ *Отецъ* есть лице, а не безличное какое-либо безконечное начало, это ясно уже изъ того, что Богъ не только по ученію откровенія, но и по требованію здравой естественной мысли человѣческой долженъ быть представляемъ не иначе, какъ личностію. Понятно, что всѣ тѣ черты, въ которыхъ откровеніе изображаетъ личность Божества, ближайшимъ образомъ относится къ первому лицу Св. Троицы. Посему то и еретики, отвергавшіе личность Сына и Духа Св., не отвергали личности Отца. Но новозавѣтное ученіе о Богѣ показываетъ и отдѣльность личности Отца отъ другихъ Божескихъ лицъ. Это указывается уже въ самомъ наименованіи Его *Отецъ*, когда оно усвояется Ему не для обозначенія внѣшнихъ отношеній Его къ міру и человѣку, но для обозначенія Его ѵпостаснаго различія отъ другихъ божескихъ лицъ. Тоже видно и изъ усвояемыхъ Ему свойствъ. Объ Отцѣ напр., говорится: *никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ* (Мѳ. 11, 27); *Отецъ любитъ Сына, и вся показуетъ Ему, яже Самъ творитъ* (Іоан. 5, 20). Ясно, что если Отецъ есть отличное отъ Сына лице, то Онъ отличенъ и есть отдѣльное лице и отъ Духа Св., отъ Него исходящаго (Іоан. 15, 26).

2. *Сынъ Божій* такъ же есть лице, отличное отъ Отца и Духа Св., а не тотъ же Отецъ, только открывшійся въ образѣ Сына, или сила или свойство Его. Онъ Самъ училъ: *якоже знаетъ Мя Отецъ, и Азъ знаю Отца* (Іоан. 10, 15; 17, 25; Мѳ. 11, 27; Лук. 10, 22), *люблю Отца, и якоже заповѣда Мнѣ Отецъ, тако творю* (Іоан. 14, 31); *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17, 36; 17, 4). По Его же

свидѣтельству, Онъ имѣетъ жизнь въ Себѣ (Іоан. 5, 26), или, какъ иначе выражался Онъ, *прежде даже Авраамъ не бысть, Азъ есмь* (Іоан. 8, 58. 24), или: имѣлъ славу у Отца, *прежде міръ не бысть* (Іоан. 17, 5). Такими изреченіями ясно показывается, что Онъ есть отдѣльное отъ Отца лице, имѣющее самостоятельность, могущество, разумѣніе, волю.

3. Съ именемъ Духа Божія, Духа Св. св. Писаніе новаго завѣта соединяетъ и различныя отвлеченныя понятія. Но не мало въ немъ изреченій и такихъ, которыя показываютъ въ *Духѣ Святомъ* личность, дѣйствующую съ самосознаніемъ и волею, отличную отъ Отца и Сына. Наиболѣе ясное ученіе объ этомъ содержится въ прощальной бесѣдѣ Спасителя съ учениками (Іоан. 14—16 гл.). Уже названіе Его здѣсь *Утѣшитель* (Παράκλητος) показываетъ, что Онъ есть личность. Прибавленіе же *иной* еще болѣе усиливаетъ его значеніе въ означенномъ смыслѣ. Раскрывая подробнѣе ученіе объ этомъ Утѣшителѣ, Спаситель указываетъ, что этотъ Духъ наставитъ апостоловъ на всякую истину, напомнитъ о всемъ, чему училъ Сынъ, причемъ Онъ не Свое будетъ говорить, а что *услышитъ отъ Отца*, отъ Котораго возьметъ и самое ученіе, кромѣ того,—Онъ возвѣститъ будущее (16, 13—15), а также *обличитъ міръ о грѣсѣ, и о правдѣ, и о судѣ* (ст. 8), *прославитъ* Сына (14 ст.). Все это такія свойства и дѣйствія, которыя не могутъ быть приложимы къ одной безличной силѣ или свойству Божію, а необходимо заставляютъ признать въ Духѣ—Утѣшителѣ личное существо, дѣйствующее съ самосознаніемъ и волею. Показаны Спасителемъ и отдѣльность личности Духа Св. какъ отъ личности Отца (Отецъ послетъ или дастъ Духа), такъ и отъ личности Сына, имѣющаго умолить Отца о ниспосланіи Духа.

Въ ученіи апостоловъ о Св. Духѣ мысль о Его личномъ бытіи особенно ясно выражена ап. Павломъ. Преподавая наставленіе о различіи духовныхъ дарованій (1 Кор. 12, 1—13), онъ ясно различаетъ отъ нихъ ихъ раздаятеля—Духа Св., и при томъ такъ, что показываетъ въ раздаятелѣ разумѣніе, свободную волю и могущество: *раздѣленія же дарованій суть, а тойжде Духъ* (дарованія различны, но Духъ одинъ и тотъ же—

ст. 4)... *Вся же сія дѣйствуетъ единъ и тойжде Духъ, раздѣляя властію коемуждо, якоже хощетъ* (ст. 11). О томъ же Духѣ Св. говорится въ Писаніи, что Онъ поставляетъ епископовъ (Дѣян. 20, 28), говоритъ устами пророковъ (2 Петр. 1, 21; Дѣян. 1, 16; 2, 26). Все это такія дѣйствія, которыя приличествуютъ только лицу.

Въ заключеніе должно замѣтить, что дѣйствительность и отдѣльность Божескихъ лицъ ясно предполагается и во всѣхъ тѣхъ изреченіяхъ Писанія, гдѣ говорится о *личныхъ свойствахъ* лицъ Троицы и *отношеніи Ихъ къ міру*.

## § 28. Вѣрованіе древней церкви въ троичность лицъ Божества.

Церковь, слѣдуя яснымъ свидѣтельствамъ откровенія, въ содержимыхъ ею *нынѣ* сѵмволахъ и другихъ вѣроизложеніяхъ научаетъ исповѣдывать Отца, Сына и Св. Духа, какъ три самостоятельныя лица Божества. Есть мнѣніе, будто церковь начала преподавать такое ученіе только съ IV в. или съ перваго вселенскаго собора, а прежде это ученіе или вовсе не было въ ней извѣстно, или преподавалось совсѣмъ иначе. Но такое утвержденіе неосновательно. Церковь съ самыхъ древнѣйшихъ временъ постоянно учила исповѣдывать троичность ѵпостасей въ Божествѣ, т. е. учила такъ-же, какъ учитъ и нынѣ. Образцами и свидѣтельствами такого вѣрованія первенствующей церкви служатъ:

1. *Древніе сѵмволы вѣры*, употреблявшіеся въ разныхъ помѣстныхъ церквахъ. По своему происхожденію они восходятъ ко временамъ апостольскимъ. Во всѣхъ сохранившихся сѵмволахъ древнихъ церквей вслѣдъ за свидѣтельствомъ вѣры церковной въ *единаго Бога* содержится изложеніе (въ выраженіяхъ сходныхъ между собою до буквальности) такой же вѣры *въ Отца, Сына и Св. Духа*, какъ особенныя лица и равно божескія.

2. Вѣроизложенія, встрѣчающіяся у древнихъ учителей церкви. Таковы *правила вѣры*, приводимыя у *Иринея* (Прот. ерес. I, 10; сн. III, 4), *Тертулліана* (Пр. Пракс. 2; Прот. ерет. 13) и *Оригена* (О началахъ, введ. къ 1 кн., 4).

По духу и содержанію они одинаковы съ дошедшими до насъ сvмволами частныхъ церквей, хотя по буквѣ разнятся отъ нихъ. Названными учителями церкви (особенно Оригеномъ) члены общецерковной вѣры излагались въ виду и противъ еретическихъ заблужденій. Въ сvмволѣ же св. *Григорія Чудотворца* не только выражено исповѣданіе троичности лицъ въ Богѣ, но со всею точностію опредѣлены и взаимныя отношенія лицъ Божественныхъ.

3. Нѣкоторыя священнодѣйствія и обычаи первенствующей церкви. Таковы: а) *священнодѣйствіе крещенія.* По заповѣди Спасителя, оно совершалось всегда во имя Св. Троицы и черезъ троекратное погруженіе крещаемаго въ воду (Пр. ап. 49 и 50). Сами крещаемые при этомъ предварительно были научаемы вѣрѣ въ Троицу, какъ трехъ божескихъ лицъ, и при крещеніи должны были точно и твердо исповѣдать эту вѣру. б) *Малое славословіе Св. Троицы.* Древнѣйшія его формы таковы: „слава Отцу чрезъ (διὰ) Сына во (ἐν) Св. Духѣ“ и „слава Отцу съ (σὺν) Сыномъ и Св. Духомъ“ (Васил. В. О Св. Духѣ, 25—27. 29 гл.), или: иногда—„слава Отцу и Сыну и Св. Духу“ (Пост. ап. VIII, 12). Древность такого славословія—употребленіе его съ того самого времени, какъ возвѣщено евангеліе, св. Василій В. доказываетъ свидѣтельствами древнѣйшихъ учителей (Климента римскаго, Иринея, Діонисія алекс., Діонисія римскаго и другихъ). Употребительнѣйшимъ оно было во всемъ христіанскомъ мірѣ—какъ въ восточныхъ, такъ и западныхъ церквахъ. в) Вечерняя пѣснь „*Свѣте тихій*“ которую тотъ же Василій В. называетъ „пѣснію древнею“ (О Св. Духѣ, 29 гл.). И не только въ этихъ, но и во многихъ другихъ пѣснопѣніяхъ прославлялась въ древней церкви Божественная Троица vпостатей. Св. Іустинъ, говоря язычнику о христіанскомъ богослуженіи, пишетъ: „Отца и Того, Кто пришелъ отъ Него—Сына и Духа пророческаго чтимъ и обожаемъ“ (Апол. I, 13).

4. *Мученическія исповѣданія вѣры.* Давая отчетъ въ вѣрѣ гонителямъ своимъ, мученики вслухъ исповѣдывали вѣру церкви—вѣру въ Троицу; ихъ исповѣданіе записываемо было свидѣтелями и очевидцами. Исповѣданіе свое мученики запечатлѣвали собственною кровію,—ясно, какъ глубоко насаждена была

въ ихъ сердцахъ вѣра въ Троицу и какъ дорожили они ею въ дѣлѣ спасенія.

5. *Писанія отцевъ и учителей*, жившихъ въ первые три вѣка. Изъ нихъ непосредственные ученики и преемники апостоловъ—мужи апостольскіе излагали свои мысли о Св. Троицѣ въ самой простой, безъискусственной и положительной формѣ, словами св. Писанія, а слѣдовавшіе за ними писатели—при употребленіи научныхъ пріемовъ своего времени и въ виду извращеній догмата еретиками—іудействующими, гностиками и особенно монархіанами. Но и у тѣхъ и у другихъ одинаково ясно выражена вѣра въ тріvпостасность Божества, а у апологетовъ и особенно противомонархіанскихъ писателей раскрыта эта сторона догмата о Троицѣ и въ чертахъ подробныхъ.

6. *Опредѣленія соборовъ* противъ еретиковъ, отвергавшихъ или извращавшихъ ученіе о троичности лицъ въ Божествѣ, особенно противъ монархіанъ. На этихъ соборахъ ученіе такихъ лицъ было осуждаемо, а сами они отлучаемы отъ церкви,—ясный признакъ, что сама церковь содержала противоположное ереси вѣрованіе, т. е. вѣрованіе въ троичность лицъ въ Божествѣ; это же самое удостовѣряли еретики и тѣмъ, что, не понимая церковнаго ученія о троичности лицъ въ Богѣ при единствѣ существа, укоряли православныхъ, будто они чтутъ трехъ боговъ (напр. Праксей съ своими послѣдователями. См. *Терт.* Прот. Пракс. 3 гл.). Особенно замѣчательно въ разсматриваемомъ отношеніи осужденіе соборами заблужденій Павла самосадскаго и Савеллія, учившихъ признавать въ Богѣ не только единое существо, но и единое лице. Изложеніе же вѣры отцевъ антіохійскаго собора противъ Павла самосадскаго (269 г.) и положительнымъ образомъ свидѣтельствуетъ, что древняя церковь съ самаго начала учила вѣровать въ Отца, Сына и Св. Духа, какъ три божескія vпостаси.

Ясно отсюда, что вѣрованіе въ троичность vпостасей, проповѣдываемое нынѣ церковію, появилось и утвердилось въ церкви не когда либо въ позднѣйшее время, другими словами,—не есть плодъ *развитія* въ церкви догматовъ, а было содержимо церковію неизмѣнно съ самаго начала. Происходило только раскрытіе и объясненіе даннаго въ откровеніи содержанія догмата.

## II.

## Божество и единосущіе лицъ Св. Троицы.

Научая вѣровать въ троичность Божества, исповѣдывать Отца, Сына и Св. Духа, какъ три особыя лица, церковь учитъ исповѣдывать вмѣстѣ божество каждаго лица: *Отецъ есть Богъ, Сынъ есть Богъ, Духъ Св. есть Богъ*, потому что каждый изъ Нихъ есть лице самостоятельное и обладающее всѣми божескими совершенствами. Въ обладаніи каждымъ изъ лицъ Св. Троицы одинаковымъ божескимъ достоинствомъ и одинаковыми божескими совершенствами и состоитъ Ихъ *равенство* между Собою. Будучи равными и самостоятельными божественными лицами, Они однако же не три бога, а *единый Богъ*, ибо имѣютъ единое божеское естество и обладаютъ божескими совершенствами нераздѣльно, иначе—*единосущны*.

### § 29. Божество Отца.

Богъ Отецъ есть истинный Богъ. Въ этой истинѣ не сомнѣвался никто и никогда даже изъ самыхъ еретиковъ, отвергавшихъ божество Сына и Св. Духа. И это естественно. Человѣкъ не можетъ не признавать никого за Бога, не отказавшись прежде совершенно отъ здраваго разума (Пс. 13, 1). О божествѣ Отца свидѣтельствуетъ почти каждая страница Писанія. Всѣ выраженія, какія употребляли о Немъ Сынъ Божій или Его апостолы, представляютъ Его Богомъ въ истинномъ смыслѣ, обладающимъ всею полнотою совершеннѣйшихъ свойствъ, приличныхъ одному только Богу. Онъ называется *Богомъ* (Іоан. 3, 16), *Богомъ единымъ, истиннымъ* (напр. Іоан. 17, 3), *Богомъ благословеннымъ* (1 Петр. 1, 3), *Господомъ неба и земли* (Мѳ. 11, 25), которому молился и Самъ Спаситель и училъ молиться людей. Ап. Павелъ, научая *единодушно, едиными усты славить Бога и Отца Господа нашего Іисуса Христа* (Рим. 15, 6), говоритъ о себѣ: *преклоняю колѣна моя ко Отцу Господа нашего Іисуса Христа, изъ Него же всяко отечество на небесѣхъ и на земли именуется* (Еф. 3, 14—15).

## § 30. Божество Сына.

Христіанское откровеніе въ самыхъ ясныхъ чертахъ изображаетъ и ту мысль, что Сынъ Божій есть Богъ, Богъ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, Богъ по естеству, а не Богъ или Сынъ Божій въ какомъ-либо переносномъ смыслѣ, какъ (т. е. въ не собственномъ смыслѣ) богами и сынами Божіими иногда называются въ Писаніи и ангелы (Быт. 20, 13; Іов. 1, 6; 2, 1; 38, 7; Дан. 3, 92) и люди (напр. въ Быт. 6, 2—потомки Сиѳа, въ Пс. 81, 6; 102, 13—цари и избранные люди, у Іоан. 1, 12; Рим. 8, 14—возрожденные благодатію Св. Духа). Ученіе о божествѣ Сына и равенствѣ Его съ Отцемъ находится и въ наставленіяхъ Самого Сына Божія—І. Христа и у св. апостоловъ.

I. *Христосъ Спаситель* училъ о Себѣ, какъ объ истинномъ Сынѣ Божіемъ, какъ о Богѣ, во всемъ равномъ Отцу. Изъ многочисленныхъ примѣровъ этого укажемъ на нѣкоторые.

а) Какъ на яснѣйшее откровеніе и исповѣданіе Себя Сыномъ Божіимъ и Богомъ со стороны І. Христа можно указать прежде всего на Его бесѣду по поводу исцѣленія Имъ разслабленнаго при овчей купели въ день субботній (Іоан. 5 гл.). Исцѣленіе въ субботу, какъ и несеніе исцѣленнымъ по повелѣнію Господа своей постели, показалось слѣпымъ ревнителямъ закона Моисеева непростительнымъ нарушеніемъ закона о субботнемъ покоѣ (Быт. 2, 2; Исх. 20, 10), такъ что они рѣшили убить Чудотворца. Вразумляя ослѣпленныхъ, І. Христосъ сказалъ: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю* (17 ст.). Въ этихъ словахъ Свое божеское достоинство и равенство съ Отцемъ Онъ показываетъ и тѣмъ, что приписываетъ Себѣ *божественное сыновство*, и тѣмъ, что усвояетъ Себѣ *власть* дѣлать тоже, что дѣлаетъ и Отецъ. Слыша эти слова, іудеи еще болѣе вознегодовали и искали убить Его, и не за то только, что Онъ нарушалъ субботу, но и за то, что *Отца Своего глаголаше Бога, равенся творя Богу* (18 ст.). Въ дальнѣйшей бесѣдѣ І. Христосъ не только не показываетъ, что іудеи ошибочно поняли Его, но, не смотря на угрожающую опасность, съ особенною силою подтверждаетъ Свою мысль, и именно тѣмъ, что а) Его воля совершенно оди-

накова съ волею Отца: *аминь, аминь глаголю вамъ: не можетъ Сынъ творити о Себѣ ничесоже, аще не еже видитъ Отца творяща; яже бо Онъ творитъ, сія и Сынъ такожде творитъ. Отецъ бо любитъ Сына, и вся показуетъ Ему, яже Самъ творитъ* (19—20 ст.); б) Онъ такъ же можетъ оживлять мертвыхъ духовно и тѣлесно, какъ и Отецъ Его: *якоже бо Отецъ воскрешаетъ мертвыя и живитъ, тако и Сынъ, ихже хощетъ, живитъ* (21 ст.).... *Грядетъ часъ, въ онь же вси сущіи во гробѣхъ услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ сотворшіи благая въ воскрешеніе живота, а сотворшіи злая въ воскрешеніе суда* (28—29 ст.); в) такъ же заключаетъ въ Себѣ Самомъ жизнь, какъ и Отецъ: *яко же бо Отецъ иматъ животъ въ Себѣ, тако даде и Сынови животъ имѣти въ Себѣ* (26 ст.). Истинность Своего свидѣтельства, правдивость котораго могли заподозрить іудеи, Онъ подтверждаетъ сторонними свидѣтельствами: свидѣтельствомъ о Немъ, какъ Мессіи и вѣчномъ Сынѣ Божіемъ, Іоанна Крестителя (33—35 ст.; сн. Іоан. 1, 19—34), свидѣтельствомъ дѣлъ Своихъ, свидѣтельствомъ пославшаго Его Отца— не только при крещеніи, но и во всемъ ветхозавѣтномъ откровеніи. Но *ни гласа Его нигдѣже слышасте, ни видѣнія Его видѣсте* (37 ст.), говорилъ Онъ іудеямъ, обличая ихъ невѣріе въ Него.

б) Въ другой разъ І. Христосъ особенно ясно предложилъ ученіе о Своемъ божескомъ достоинствѣ при такихъ обстоятельствахъ. Іудеи, въ одинъ изъ праздниковъ (обновленія храма), окруживъ Іисуса въ притворѣ Соломоновомъ, спрашивали Его: кто Онъ? Въ отвѣтѣ имъ (Іоан. 10—25—39), указавъ на данное прежде свидѣтельство о Себѣ и на свидѣтельство дѣлъ Своихъ, Онъ говорилъ: *не восхититъ ихъ* (овецъ) *никтоже отъ руки Моея. Отецъ Мой, иже даде Мнѣ* (овецъ), *болій всѣхъ есть: и никтоже можетъ восхитити ихъ отъ руки Отца Моего. Азъ и Отецъ едино есма* (28—30 ст.). Здѣсь І. Христосъ усвояетъ Себѣ могущество, высшее всякаго созданнаго могущества, и прямо говоритъ о Своемъ равенствѣ съ Отцемъ по силѣ, и слѣдовательно о Своемъ божествѣ. Ибо ясно,

что если одна и таже сила, то одно и тоже и существо. Равенство съ Отцемъ по общимъ свойствамъ божества предполагается и въ выраженіи: *Отецъ Мой болій всѣхъ есть*, ибо если бы Сынъ былъ меньше Отца по Своему божескому достоинству, то слова эти были бы слишкомъ дерзновенными. Іудеи въ негодованіи подняли на Него камни за эти слова, усмотрѣвъ въ нихъ богохульство. Они говорили: *человѣкъ сый, твориши Себѣ Бога* (ст. 32), слѣдовательно поняли Его такъ, что Онъ усвоилъ Себѣ божескія свойства. І. Христосъ однако же не отвергнулъ такого разумѣнія Его словъ, но желая приблизить высокое ученіе о Своемъ лицѣ къ ихъ понятію, говорилъ: *нѣсть ли писано въ законѣ вашемъ: Азъ рѣхъ, бози есте* (ст. 34 ср. Пс. 81, 6)? и затѣмъ опять доказываетъ указаніемъ на дѣла Свои, что Онъ есть Сынъ Божій въ самомъ высшемъ, подлинномъ смыслѣ,— связь Его съ Отцемъ самая тѣсная и единственная: *яко во Мнѣ Отецъ, и Азъ въ Немъ* (38 ст.), почему іудеи ясно видѣли, что Онъ подтверждаетъ прежнюю мысль о Себѣ—о Своемъ божествѣ и единствѣ съ Отцемъ, и пытались схватить Его, но *не у бѣ пришелъ часъ Его* (7, 30). Онъ уклонился отъ рукъ ихъ.

в) Ту же истину засвидѣтельствовалъ І. Христосъ предъ Своею кончиною на судѣ предъ первосвященниками и старѣйшинами. Здѣсь, по выслушаніи лжесвидѣтелей на Іисуса, Каіафа первосвященникъ спросилъ: *заклинаю Тя Богомъ живымъ, да речеши намъ, аще Ты еси Христосъ, Сынъ Божій* (Мѳ. 26, 63)? І. Христоссъ, не отвѣчавшій на лживыя обвиненія, на такой торжественный, именемъ Божіимъ сдѣланный вопросъ, и притомъ относительно истины, для утвержденія которой Онъ и жилъ, отвѣчалъ: *ты реклъ еси* (64 ст.) т. е. твои уста исповѣдали, что Я Сынъ Божій (*Азъ есмь*—по Марк. 14, 62). Подтверждая и усиливая сказанное, Онъ присовокупилъ: *отселѣ узрите Сына человѣческаго сѣдяща одесную силы и грядуща на облацѣхъ небесныхъ* (64 ст.). Этимъ указаніемъ на пророчество Давида, въ которомъ Мессія представляется сидящимъ одесную Бога (Пс. 109, 1), и Даніила, гдѣ Онъ представляется шествующимъ на облацѣхъ небесныхъ (7, 13), І. Христосъ торжественно, предъ лицемъ враговъ, исповѣдалъ Свое бо-

жеское достоинство. Первосвященникъ разодралъ одежды свои и воскликнулъ; *Онъ богохульствуетъ.*—и затѣмъ всѣ сказали: *Онъ повиненъ смерти* (Мѳ. 26, 65—66).

г) Въ другихъ случаяхъ Христосъ говорилъ о Себѣ іудеямъ: *прежде даже Авраамъ не бысть, Азъ есмь* (Іоан. 8, 56); въ молитвѣ къ Отцу Своему Онъ взывалъ: *и нынѣ прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самаго славою, юже имѣхъ у Тебе прежде міръ не бысть* (Іоан. 17, 5). Въ первыхъ словахъ Сынъ Божій усвояетъ Себѣ вѣчность, а въ послѣднихъ кромѣ вѣчности и тѣснѣйшее общеніе съ Вѣчнымъ и славу Вѣчнаго. Въ той же молитвѣ къ Отцу Своему Онъ говорилъ: *вся Твоя Моя суть, и Твоя Моя* (Іоан. 17, 10; сн. 16, 15). Усвояя Себѣ славу истиннаго Бога и одинаковыя съ Нимъ совершенства, Сынъ Божій требовалъ Себѣ почитанія, подобающаго истинному Богу. *Вѣруйте въ Бога, и въ Мя вѣруйте* (Іоан. 14, 1). *Да вси чтутъ Сына, якоже чтутъ Отца* (5, 23).

Такъ свидѣтельствовалъ о Своемъ божествѣ Самъ воплотившійся Сынъ Божій, Господь нашъ І. Христосъ. Достоинство и величіе Его личности, чистота Его нравственности (т. е. Его безусловная святость), высота всего вообще Его ученія служатъ неопровержимымъ доказательствомъ того, что и Его ученіе о Своемъ божественномъ сыновствѣ есть чистая и совершенная истина. Въ Его свидѣтельствѣ о Себѣ невозможно допустить ни самообольщенія, или самообмана—противъ этого говорятъ всѣ евангельскія изображенія жизни І. Христа, ни, тѣмъ болѣе,—намѣреннаго желанія ввести въ заблужденіе другихъ—*Онъ грѣха не сотвори, не обрѣтеся лесть во устѣхъ Его* (1 Петр. 2, 22; 1 Іоан. 3, 5), Онъ представляетъ собою высочайшій, вѣчно недостижимый идеалъ смиренія (Ис. 53, 7—8; Мѳ. 11, 29). Кромѣ того, истинность Своего свидѣтельства Онъ подтвердилъ Своею кровію и всѣми *дѣлами* Своими. *Вѣруйте Мнѣ, яко Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ; аще ли же ни, за та дѣла вѣру имите Ми* (Іоан. 14, 11; сн. 5, 33. 36; 10 37 и др.). *Иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Мр. 16, 16).

II. Ученіе *апостоловъ* о Сынѣ Божіемъ таково же, какъ и I. Христа. Все, что говорилъ о Себѣ Самъ Спаситель, говорятъ и они, съ тѣмъ отличіемъ, что присовокупляютъ къ этому и свои взгляды, какъ взгляды самовидцевъ служенія и дѣлъ Его. Вѣру въ божество I. Христа ап. Петръ отъ лица всѣхъ апостоловъ исповѣдалъ предъ Самимъ Господомъ, когда на вопросъ Его: *вы же кого Мя глаголите быти?* отвѣтилъ: *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго* (ὁ Χριστὸς, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ Ζῶντος). На этой вѣрѣ, какъ на краеугольномъ камнѣ, Господь обѣтовалъ непоколебимо основать Свою церковь (Мѳ. 16, 14—19). Туже вѣру исповѣдалъ ап. Ѳома, когда, увидѣвъ явившагося по воскресеніи Спасителя, сказалъ: *Господь мой и Богъ мой* (ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου—Іоан. 20, 28). Въ своихъ писаніяхъ апостолы приписываютъ Сыну Божію все, что приличествуетъ единому истинному Богу. Въ посланіяхъ *Іакова*, *Петра*, *Іуды* усвояются Ему наименованія: Господь славы (Іак. 2, 1), Господь и Спасъ Іисусъ Христосъ (Іак. 1, 1; 2 Петр. 1, 1—2), Сынъ Божій или Сынъ Отца (2 Петр. 1, 17; 1, 3), Владыка, Богъ и Господь I. Христосъ (Іуд. 4 ст.). Болѣе же частнѣйшими чертами изображено божество Сына Божія апостолами *Іоанномъ* и *Павломъ*.

а) *Ученіе ап. Іоанна* представляетъ ту особенность, что Сынъ Божій имъ именуется *Словомъ* (Λόγος, т. е. „Разумъ—Слово") и божество Его показывается какъ въ состояніи Его воплощенія, такъ и независимо отъ Его явленія міру. Въ началѣ своего евангелія онъ въ такихъ чертахъ описываетъ Слово: *въ началѣ бѣ* (ἦν) *Слово, и Слово бѣ къ Богу* (πρὸς τὸν Θεὸν), *и Богъ бѣ Слово. Сей* (Λόγος) *бѣ искони* (ἦν ἐν ἀρχῇ) *къ Богу. Вся* (πάντα, безъ члена,—все безъ всякихъ ограниченій) *Тѣмъ быша* (ἐγένετο), *и безъ Него ничто же бысть, еже бысть* (ὃ γέγονεν). *Въ томъ животъ* (ζωὴ,—безъ члена, т. е. жизнь безъ ограниченій) *бѣ* (ἦν; сн. Іоан. 5, 26), *и животъ бѣ свѣтъ* (ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς) *человѣкомъ. И свѣтъ во тмѣ* (ἐν τῇ σκοτίᾳ—тьмѣ заблужденій и пороковъ) *свѣтится, и тма его не объятъ* (1, 1—5). Усвояемыя Слову столь возвышенныя и необыкновенныя черты, каковы: безна-

чальное и безконечное бытіе, самостоятельное участіе въ твореніи, имена—Богъ, жизнь, свѣтъ (ср. 1 Іоан. 5—7), совершенно ясно и положительно свидѣтельствуютъ о божественной природѣ личнаго Логоса. Показываетъ евангелистъ и то, кого должно разумѣть подъ именемъ вѣчнаго и равнаго Богу по Своему божеству Слова: Это Слово—*единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отчи* (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον—1, 18) т. е. единственный Сынъ Божій, рожденный изъ существа Отчаго, и въ глубинѣ его всегда и нераздѣльно съ Нимъ существующій. Онъ и по воплощеніи не пересталъ быть тѣмъ, чѣмъ былъ до воплощенія: *и Слово плоть бысть, и вселися въ ны, и видѣхомъ* (ἐθεασάμεθα—созерцали) *славу Его, славу яко единороднаго отъ Отца* (1 14).— Въ евангеліи своемъ Іоаннъ еще пишетъ, что когда Исаія говорилъ: *видѣхъ Господа, сѣдяща на престолѣ высоцѣ и превознесеннѣ, и исполнь домъ славы Его* (Ис. 6, 1), то онъ *видѣлъ славу Его*—І. Христа (Іоан. 12, 39—41), слѣдовательно, показываетъ въ Сынѣ Божіемъ Господа славы. Оканчивая свое евангеліе, онъ замѣчаетъ: *сія же писана быша, да вѣруете, яко Іисусъ Христосъ Сынъ Божій, и да вѣрующе, животъ имате во имя Его* (20, 31).

Такой же образъ представленія о Сынѣ Божіемъ повторяется и въ посланіяхъ Іоанновыхъ. Сыну Божію такъ же, какъ и въ евангеліи, усвояются наименованія: *Слова жизни, иже бѣ исперва* (ἀπ' ἀρχῆς), *Живота вѣчнаго, иже бѣ у Отца* (πρὸς τὸν Πατέτα—1 Іоан. 1, 1—2). Указывая величіе любви Божіей къ намъ въ томъ, что для нашего спасенія посланъ единородный Сынъ Божій (1 Іоан. 4, 9—10), слѣдовательно, Сынъ Божій въ особенномъ значеніи, апостолъ снова подтверждаетъ, что Онъ и по воплощеніи не пересталъ быть истиннымъ Сыномъ Божіимъ и Богомъ: *вѣмы, яко Сынъ Божій пріиде, и далъ есть намъ (свѣтъ и) разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ во истиннѣмъ Сынѣ Его Іисусѣ Христѣ: Сей есть истинный Богъ и животъ вѣчный* (1 Іоан. 5, 20).

Въ Апокалипсисѣ Іоаннъ пишетъ о Немъ: *имя Ему—Слово Божіе* (19, 13), Онъ есть *Алфа и Омега, начатокъ*

*и конецъ, первый и послѣдній* (22, 13; 1 10. 17), *сый, и иже бѣ, и грядый, Вседержитель* (1, 8), Онъ *испытуетъ сердца и внутренности* (2, 23) и пр. Описывая славу Его, какъ славу истиннаго Бога, онъ указываетъ, что Слову возносятъ честь и славу и поклоненіе ангелы и избранные изъ народовъ, равно и небо и земля и море Ему и Богу усвояютъ благословеніе и державу во вѣки вѣковъ (5, 11—14).

б) Ап. Павелъ истину о божествѣ Сына Божія выразилъ особенно полно и разнообразно. По его ученію *Сынъ любве* Отчей есть *образъ Бога невидимаго* (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου), *перворожденъ вся твари* (πρωτότοκος πάσης κτίσεως т. е. имѣющій происхожденіе чрезъ рожденіе изъ существа Отца и прежде твари, слѣдовательно, и прежде времени, отъ вѣчности). *Яко Тѣмъ создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престоли, аще господствія, аще начала, аще власти: всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася* (δι' Αὐτοῦ καὶ εἰς Αὐτὸν ἔκτισται). *И Той есть прежде всѣхъ, и всяческая въ Немъ состоятся* (ἐν Αὐτῷ συνέστηκε,—Кол. 1, 15—17). Онъ, слѣдовательно, есть такое лице, съ которымъ не могутъ имѣть сравненія никакія твари, даже самыя высшія между ними. Его природа не тварная, а божеская, и Самъ Онъ—Творецъ. Онъ есть *Сынъ Божій собственный* (ἴδιος—Рим. 8, 32), а не Сынъ Божій по усыновленію или по благодати.

Въ посланіи къ евреямъ св. Павелъ пишетъ о Немъ: Онъ есть *сіяніе славы и образъ ѵпостаси Его* (ἀπαύγασμα τῆς δόξης, καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως Αὐτοῦ)—Бога Отца т. е. отображеніе славы Отца (Свѣтъ отъ Свѣта, ибо Богъ *Свѣтъ есть*—1 Іоан. 1, 5), почему Онъ и есть образъ ѵпостаси (ὑπόστασις употреблено здѣсь апостоломъ въ значеніи *οὐσία*) Его (1, 3). Доказывая подробнѣе божество Сына Божія, въ томъ же посланіи (1 гл.) апостолъ говоритъ: *кому бо рече* (т. е. Богъ Отецъ) *когда отъ ангелъ: Сынъ Мой еси Ты, Азъ днесь родихъ Тя. И паки: Азъ буду Ему во Отца, и Той будетъ Мнѣ въ Сына* (Пс. 1, 7; 2 Цар. 7, 14). *Егда же паки вводитъ перворождаго* (τὸν πρωτότοκον) *во вселенную, глаголетъ: и да*

*поклонятся Ему вси ангели Божіи* (Пс. 96, 7)... *престолъ Твой, Боже, во вѣкъ вѣка* и пр. (изъ Пс. 44, 7. 8)... *Въ началѣхъ Ты, Господи, землю основалъ еси, и дѣла руку Твоею суть небеса* и пр. (изъ Пс. 101, 26—28)... *Сѣди одесную Мене* (Пс. 109, 1).

Показываетъ апостолъ съ ясностію и ту истину, что хотя для явленія во плоти Сынъ Божій родился отъ жены, но и послѣ того не пересталъ быть образомъ Бога невидимаго. Въ лицѣ І. Христа, по его словамъ, сокрыта *велія благочестія тайна: Богъ явися во плоти* (Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί—1 Тим. 3, 16); *въ Томъ* (І. Христѣ) *живетъ всяко исполненіе Божества тѣлеснѣ* (πᾶν τό πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς—Кол. 2, 9). Одно изъ преимуществъ іудеевъ, по словамъ апостола языковъ, то, что отъ нихъ *Христосъ по плоти, сый надъ всѣми Богъ, благословенъ во вѣки, аминь* (Рим. 9, 5). О нихъ же апостолъ говоритъ: *аще быша разумѣли, не быша Господа славы распяли* (1 Кор. 2, 8). А въ посланіи филиппійцамъ о божествѣ воплотившагося Слова апостолъ учитъ такъ: *сіе да мудрствуется въ васъ, еже и во Христѣ Іисусѣ: Иже во образѣ Божіи сый, не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу, но Себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчестѣмъ бывъ, и образомъ обрѣтеся яко же человѣкъ, смирилъ Себе, послушливъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя* (2, 5—8). Выраженія: *во образѣ Божіи сый* (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων) и быти равенъ Богу (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ) ясно противополагаются выраженіямъ: *зракъ раба* (μορφὴν δούλου) *пріимъ* и *въ подобіи человѣчестѣмъ бывъ*. Но какъ послѣднія выраженія, очевидно, означаютъ въ лицѣ І. Христа естество человѣческое, такъ, слѣдовательно, и первыя—естество божеское. Кромѣ того апостолъ говоритъ, что Христосъ умалилъ Себя, когда принялъ образъ раба; значитъ, по естеству Онъ не есть рабъ Божій, не есть тварь, а есть Самъ Богъ. Иначе въ чемъ бы состояло Его умаленіе?

Научая исповѣдывать Сына Божія *великимъ Богомъ и Спасителемъ* (Тит. 2, 13), *Господомъ, Имъ же вся и мы Тѣмъ* (1 Кор. 8, 6), апостолъ заповѣдуетъ призывать Его въ

молитвахъ (Рим. 10, 13), и воздавать ему поклоненіе, подобающее Богу: *да о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ, и всякъ языкъ исповѣсть, яко Господь Іисусъ Христосъ въ славу Бога Отца* (Филип. 2, 10—11; ср. Евр. 1, 6; Рим. 1, 4. 9; Кол. 1 16).

III. На ряду съ изображеніями божества Сына Божія въ св. Писаніи встрѣчаются изреченія, которыя показываютъ въ Немъ существо, подчиненное Богу. Этими изреченіями издревле пользовались еретики, отвергавшіе божество Сына и Его равенство съ Отцемъ, особенно аріане. Но чтобы правильно понимать эти изреченія, должно имѣть въ виду, что Сынъ Божій есть не только Богъ, но и сынъ человѣческій, и что, какъ Богъ, Онъ имѣетъ бытіе отъ Отца и хотя равенъ Ему, но по личнымъ отношеніямъ есть Сынъ Отца и занимаетъ второе мѣсто въ порядкѣ лицъ Св. Троицы, а какъ человѣкъ, Искупитель, Онъ *во днехъ плоти Своея* (Евр. 5, 7) добровольно находился въ состояніи самоуничиженія и не могъ не быть въ зависимости отъ Отца. При свѣтѣ этихъ мыслей легко объясняются указаннаго рода выраженія Писанія безъ всякаго противорѣчія ученію о божествѣ Сына, какъ и объясняли ихъ обличавшіе заблужденіе аріанъ великіе отцы IV в. [1]). Приведемъ объясненіе главнѣйшихъ изъ такихъ изреченій, которыя могутъ представляться болѣе прямо противорѣчащими вѣрованію церкви въ божество Сына Божія.

а) Изъ изреченій *ветхаго завѣта* о Сынѣ Божіемъ особенно требуютъ объясненія слова ѵпостасной Премудрости о Себѣ: *Господь созда Мя начало путей Своихъ въ дѣла Своя* (Притч. 8, 22). Аріане понимали эти слова такъ: „Господь создалъ меня, какъ начало тварей Своихъ (какъ первѣйшую изъ

---

[1]) Объясненіе этихъ изреченій см. напр. у *Аѳанасія ал.*—въ Словахъ на аріанъ (II ч. въ р. пер.) и въ сл. „О явленіи во плоти Бога Слова“ (III ч.), у *Василія В.*—въ 4-й кн. прот. Евномія (III ч. въ р. п.), у *Григорія Б.*—въ 3 и 4 сл. о богословіи (III ч. въ р. п.), у *Григорія нисск.*—въ кн. прот. Евномія и въ „Сл. прот. Арія и Савеллія“ (VII ч.). изъ учителей западной церкви—у *Иларія*, въ соч. о Св. Троицѣ, преимущественно въ IX кн. Многія изъ такихъ изреченій объясняемы были и *I. Златоустомъ*, въ 8—12 бес. прот. аномеевъ.

Своихъ тварей), для созданія міра“. Но такое пониманіе не согласно съ подлиннымъ смысломъ библейскаго текста: еврейское слово (kanani, отъ глаг. kanah), переведенное выраженіемъ *созда Мя* (у LXX—ἔκτισέ Με), слѣдовало бы точнѣе съ подлинника перевесть: „*Онъ пріобрѣлъ*“, „*стяжалъ*“ или „*уготовалъ Меня*“, и, слѣдовательно, вовсе не выражаетъ понятія о твореніи (каковое обозначается въ евр. яз. глаголами bara и asah) [1]). Такъ какъ далѣе сказано не просто *созда Мя*, но созда *въ дѣла Твоя*, то ясно, что здѣсь рѣчь не о приведеніи Сына въ бытіе, а о содѣланіи или поставленіи *началомъ путей* въ дѣлахъ Божіихъ т. е. въ дѣлахъ міротворенія Того, Кто имѣетъ бытіе *прежде вѣкъ*, *отъ начала*, прежде созданія міра (23—24 ст.), чрезъ рожденіе довременное (25 ст.). Такимъ образомъ въ приведенныхъ словахъ не только нѣтъ рѣчи о тварномъ происхожденіи Премудрости, а напротивъ—утверждается домірное и вѣчное происхожденіе Ея. По смыслу выраженіе кн. Притчей близко къ выраженіямъ новаго завѣта: *перворожденъ всея твари* (Кол. 1, 15), *начатокъ созданія Божія* (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ—Ап. 3, 14).

б) Изъ изреченій *Самаго Спасителя* могутъ возбуждать недоумѣнія относительно божества и равенства Сына съ Отцемъ слѣдующія:

*Иду ко Отцу: яко Отецъ Мой болій Мене есть* (Іоан. 14, 28; ср. 10, 29). Но что этими словами І. Христосъ не отрицаетъ Своего божескаго достоинства, а напротивъ,—исповѣдуетъ это, ясно изъ самаго сравненія Имъ Себя съ Отцемъ. Сравнивать Себя съ Богомъ можетъ только Богъ, Тотъ, Кто сказалъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30; 8, 29); тварь не можетъ сказать: „Богъ болѣе меня“, потому что здѣсь не можетъ быть сравненія. Слѣдовательно, если Сынъ называетъ Отца большимъ Себя, то не по существу, а по ѵпостасному отношенію

[1]) Евр. *kanani* въ данномъ мѣстѣ передается въ трехъ древнихъ греч. переводахъ (Ак., Симм., Θеодот.) чрезъ ἐκτήσατό Με (стяжа Мя), въ Вульгатѣ—Dominus possedit Me (Господь стяжалъ Меня). Предполагаютъ, что въ перев. LXX ἔκτισε Με (отъ κτίζειν) явилось вмѣсто однозвучнаго ἔκτησε (отъ κτᾶν) вслѣдствіе легко объяснимой ошибки переписчика.

къ Отцу, какъ началу и виновнику Своему, и потому, что содѣлался человѣкомъ, но по существу или божеству Своему Онъ равенъ Отцу.

*Восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему* (Іоан. 20, 17). Различныя имена „Отецъ" и „Богъ" употреблены сообразно двоякой природѣ во Христѣ: Отцемъ Онъ называетъ Бога потому, что Богъ есть Отецъ Его по естеству (а нашъ Отецъ по благодати); Богомъ Ему содѣлался Отецъ по домостроительству, поколику Самъ Онъ содѣлался человѣкомъ (а намъ Онъ Владыка и Богъ по естеству).

*Аминь, аминь глаголю вамъ, не можетъ Сынъ творити о Себѣ ничесоже, аще не еже видитъ Отца творяща. Яже бо Онъ творитъ, сія и Сынъ такожде творитъ* (Іоан. 5, 19). Очевидно, Тотъ, Кто *носитъ всяческая глаголомъ силы Своея* (Евр. 1, 3), *не можетъ о Себѣ творити ничесоже* не по недостатку могущества, а по личному отношенію къ Отцу, отъ Котораго и съ Которымъ имѣетъ не только единое бытіе, но и единое хотѣніе, единое дѣйствованіе, единое могущество; а потому все, что ни творитъ, творитъ всегда отъ Отца и съ Отцемъ, и ничего не можетъ творить только отъ Самаго Себя. Слова же: *аще не еже видитъ Отца творяща* и пр. означаютъ не то, что Сынъ творитъ все въ подражаніе Отцу, рабски слѣдуя тому, что сотворено Имъ, а то, что Онъ творитъ все „по равночестію власти" и единосущію съ Отцемъ, съ полнымъ сознаніемъ и свободою.

*О дни томъ или о часѣ никтоже вѣсть, ни ангели, иже суть на небесѣхъ, ни Сынъ, токмо Отецъ* (Мар. 13, 32; у Мѳ. 24, 36—*ни ангели небесніи, токмо Отецъ Мой единъ).* Сынъ, какъ Богъ, безъ сомнѣнія, знаетъ объ этомъ днѣ, ибо Онъ Самъ *вѣки сотворилъ* (Евр. 1, 2), приписываетъ же Себѣ незнаніе, какъ человѣкъ. Такую мысль подаетъ и то, что наименованіе Сына поставлено здѣсь отрѣшенно и безотносительно, т. е. безъ присовокупленія, чей Онъ Сынъ. Умолчалъ же о днѣ и часѣ, указавъ въ тоже время признаки наступленія времени суда и тѣмъ засвидѣтельствовавъ вѣдѣніе этой тайны, по планамъ домостроительства; знаніе не вообще

только времени суда и предварительныхъ признаковъ его приближенія, но и самого *дня* и *часа* не полезно для благочестія людей. Да и вообще отъ Него, какъ отъ посланника, нельзя узнать всего, что извѣстно Ему, какъ Сыну Божію.

*Да знаютъ Тебѣ единаго истиннаго Бога* (Іоан. 17, 3).—*Что Мя глаголеши блага? никтоже благъ, токмо единъ Богъ* (Лук. 18, 19). Но и эти слова не выражаютъ того, что божество принадлежитъ исключительно Отцу. *Единымъ истиннымъ* Богъ названъ въ отличіе отъ боговъ ложныхъ; иначе, если бы эти слова противополагались Христу, не было бы прибавлено далѣе: *и Его же послалъ еси Іисусъ Христа*, а послѣднія слова сказаны въ опроверженіе ошибки вопрошавшаго законника, который признавалъ благость во Христѣ, какъ *человѣкѣ*.

Подобнымъ же образомъ разрѣшаются и другія недоумѣнія о божествѣ Сына, вызываемыя изреченіями Спасителя, напр. *сѣсти одесную Мене и ошуюю Мене, нѣсть Мое дати, но имъ же уготовася отъ Отца Моего* (Мѳ. 20, 23), *прослави Мя, Отче* (Іоан. 17, 5, 22), *снидохъ съ небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца* (6, 38), *дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли* (Мѳ. 28, 18; сн. Іоан. 17, 2. 6), Отецъ *судъ весь даде Сынови* (Іоан. 5, 22), *Отче, хвалу Тебѣ воздаю, яко услышалъ еси Мя* (Іоан. 11, 41), *Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставилъ* (Мѳ. 27, 46) и пр. Все это относится къ лицу Мессіи, Богочеловѣка.

в) Подобныя вышеприведеннымъ изреченія и исходили и изъ устъ *апостоловъ*. Древніе противники ученія о божествѣ Сына Божія указывали напр. на слова ап. Петра изъ рѣчи его къ іерусалимскимъ іудеямъ въ день Пятидесятницы: *твердо убо да разумѣетъ весь домъ Израилевъ, яко Господа и Христа Его Богъ сотворилъ* (ἐποίησε) *есть, сего Іисуса, Его же вы распясте* (Дѣян. 2, 36). Но ясно, что здѣсь слово *сотворилъ* относится не къ божеству Единороднаго, а къ тому образу раба, который былъ воспринятъ Имъ по домостроительству, слова же *Господь и Христосъ* обозначаютъ не сущность, а достоинство;

Господомъ и Христомъ содѣланъ человѣкъ Іисусъ, а не Сынъ Божій—Господь по природѣ. Изреченіе апостола, слѣдовательно, должно быть объясняемо не въ смыслѣ творенія Сына Божія, а въ смыслѣ превознесенія, прославленія уничиженнаго,—въ томъ же смыслѣ, въ какомъ сказано о Немъ ап. Павломъ: *Богъ Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене* (Филип. 2, 9). Подобнымъ же образомъ не къ божеству Сына, а къ домостроительству относится слово *сотворилъ* и въ изреченіи другаго апостола (Павла—Евр. 3, 2) о І. Христѣ: *вѣрна суща Сотворшему* (τῷ ποιήσαντι) *Его*. Изъ связи рѣчи видно, что у апостола говорится не о приведеніи въ бытіе ѵпостаси Сына Божія, а о *Посланникѣ и Святителѣ* (τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα) *исповѣданія нашего І. Христѣ* (1 ст.), *Который вѣренъ Поставившему Его* (Богу Отцу) надъ всею церковію Божіею и надъ всѣми людьми, подобно тому, какъ *Моисей бѣ вѣренъ во всемъ дому* Божіемъ (ст. 5; сн. Числ. 12, 7).

Изъ другихъ изреченій апостоловъ о Сынѣ Божіемъ противъ вѣрованія церкви въ божество Сына Божія еретики особенно указывали на наименованія Его ап. Павломъ: *перворожденнымъ всея твари* (Кол. 1, 15) и *первороднымъ* (Евр. 1 6), и на слова о Немъ того же апостола: *подобаетъ бо Ему царствовати, дондеже положитъ вся враги подъ ногама Своима... Егда же покоритъ Ему* (Богъ) *всяческая, тогда и Самъ Сынъ покорится Покорившему Ему всяческая* (1 Кор. 15, 25. 28; сн. Пс. 101, 1)... Тогда *предастъ царство Богу и Отцу* (24 ст.). Но указанныя наименованія усвояются Сыну Божію не въ томъ смыслѣ, что Онъ рожденъ прежде тварей, *какъ тварь*, а въ томъ, что рожденіе Его отъ Отца—рожденіе безначальное. Аріанское пониманіе этихъ наименованій несовмѣстимо съ усвоеніемъ въ Писаніи тому же Сыну наименованія: *единородный Сынъ Божій*. Слова же апостола въ 1 Кор. 15, 24—28 ст. древніе учители объясняли такъ. Христосъ, какъ Богъ, есть Вседержитель и Царь надъ всѣми,—какъ вѣрующими, такъ и невѣрующими въ Него. Царствованіе Его по божеству не будетъ имѣть конца (Дан. 7, 14; 1, 33). Преданіе же царства Богу и Отцу и покореніе Сына Ему относится къ лицу І. Хри-

ста, какъ Искупителя міра. Явившись въ образѣ раба, Сынъ Божій принялъ на Себя непокорность людей, подобно тому, какъ принялъ на Себя всѣ наши грѣхи (Ис. 53, 4; Мѳ. 8, 17), чтобы всѣхъ привести къ покорности Себѣ, сдѣлать членами Своего царства и сынами Божіими. И когда всѣ враги спасенія будутъ побѣждены (24—25 ст.), когда *испразднится послѣдній врагъ—смерть* (26 ст.), когда все человѣчество покорится Сыну, и такимъ образомъ будетъ доведено до полнаго завершенія порученное Ему отъ Отца дѣло искупленія людей, тогда и Самъ Онъ покорится за насъ *Покорившему Ему всяческая*, покорится не какъ единый изъ покоряемыхъ, а какъ глава за членовъ Своихъ, какъ пріявшій на Себя непокорность людей. Другими словами, не Самъ Онъ, какъ не бывшій никогда непокорнымъ или враждебнымъ Отцу, покорится Ему, а мы въ Немъ покоримся Отцу. Съ покореніемъ чрезъ Себя Отцу всѣхъ, которыхъ пріялъ прежде, Онъ предастъ Отцу управленное человѣческое царство т. е. вступившихъ въ Его царство и покорившихся Ему, *да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* (28 ст.), и Богъ будетъ царствовать чрезъ Него, какъ чрезъ Божіе Слово, царствовавъ чрезъ Него прежде, какъ черезъ человѣка Спасителя.

## § 31. Вѣрованіе древней церкви въ божество Сына Божія.

Истина о божествѣ Сына Божія встрѣтила при своемъ распространеніи въ мірѣ не мало противниковъ. Ложнымъ однако же должно признать утвержденіе, будто и общецерковнымъ вѣрованіе въ божество Сына Божія сдѣлалось лишь со времени перваго вселенскаго собора. Такое вѣрованіе было содержимо церковію съ самаго начала. Свидѣтельствами этого служатъ:

1. *Древніе сѵмволы вѣры*, употреблявшіеся въ церкви до никейскаго собора, и *правила вѣры*, встрѣчающіяся у отцевъ церкви (Иринея, Тертулліана, Оригена), также сѵмволъ въ „Постан. ап.“ и сѵмволъ св. Григорія Чудотворца. Во всѣхъ ихъ Сынъ представляется существомъ, которому должно быть воздаваемо такое же божеское чествованіе, какъ и Богу Отцу, говорится о

Немъ, что Онъ рожденъ отъ Отца прежде всѣхъ вѣковъ и всякаго созданія, что Онъ Сынъ Его единородный, усвояются Ему наименованія Господь и Богъ и творческое участіе въ созданіи міра.

2. Исповѣданія вѣры, составленныя на соборахъ или отъ лица соборовъ пастырей церкви прежде IV в. Таково *исповѣданіе отцевъ антіохійскаго собора* (269 г.) въ посланіи къ Павлу Самосатскому. Членъ вѣры о вѣчномъ божествѣ Сына Божія въ посланіи изложенъ съ особенною подробностію, точностію и опредѣленностію. „Сына Его“ (т. е. Бога Отца), пишутъ отцы собора, „мы исповѣдуемъ и проповѣдуемъ: рожденнымъ, единороднымъ, образомъ Бога невидимаго и перворожденнымъ всякой твари (Кол. 1, 15), Мудростію, Словомъ и Силою Божіею, Богомъ, существующимъ отъ вѣчности, *не въ предвѣденіи* только (οὐ προγνώσει), но по существу и ѵпостасно (*ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει* Θεόν), Сыномъ Божіимъ. Кто говоритъ противное, именно: что Сынъ Божій не существовалъ прежде творенія міра, и утверждаетъ, что признавать Сына Божія Богомъ значитъ допускать двухъ боговъ, того мы почитаемъ чуждымъ церковнаго правила,—и въ этомъ съ нами согласны всѣ каѳолическія церкви... И всѣ богодухновенныя Писанія представляютъ Сына Божія Богомъ“. Приводятся далѣе въ посланіи и самыя мѣста Писанія о божествѣ Сына, указывается, что по волѣ Отца Онъ сотворилъ вселенную, все видимое и невидимое; Сыну же Божію усвояются въ посланіи и всѣ ветхозавѣтныя богоявленія. Таково же *исповѣданіе пастырей церкви александрійской* въ посланіи къ тому же еретику.

3. *Мученическія исповѣданія вѣры.* Христіанскіе мученики первыхъ трехъ вѣковъ, по примѣру св. первомученика архидіакона Стефана, исповѣдавшаго предъ кончиною своею *Сына человѣча одесную стояща Бога* (Дѣян. 7, 56), на увѣщанія отречься отъ Него, отвѣчали всенароднымъ прославленіемъ Его, какъ истиннаго Бога. „Дайте мнѣ быть подражателемъ страданій Христа *Бога моего*“, писалъ св. *Игнатій* римскимъ христіанамъ (Рим. 6 гл.). „*Господа* желаю, *Сына истиннаго Бога* и Отца, Іисуса Христа. Его ищу“. Съ исповѣданіемъ на устахъ

божества Сына Божія мученики принимали и свое „кровавое крещеніе".

4. Совершеніе *крещенія* „во имя Отца и Сына и Св. Духа", какъ трехъ равночестныхъ лицъ.—Краткія *славословія Св. Троицы*, бывшія въ большомъ употребленіи въ древней церкви, и другія *богослужебныя пѣсни*, написанныя вѣрующими „отъ начала", въ которыхъ „богословски воспѣвается Христосъ, какъ Слово Божіе".—Священныя *изображенія* (напр. въ видѣ рыбы—ἰχθύς) *праздники*, особенно праздникъ богоявленія (θεοφάνεια), установленный не позже начала II в., и вообще все древне-христіанское богослуженіе, особенно же чины литургіи.

5. *Писанія пастырей и учителей* самыхъ первыхъ вѣковъ христіанства. Въ нихъ мы видимъ не только яснѣйшее исповѣданіе божества Сына Божія, но съ исповѣданіемъ и опыты научно богословскаго раскрытія этого догмата. Отвергать это не осмѣливались даже аріане. Извѣстно, что какъ только возникла эта ересь, православные пастыри, опровергая ее, постоянно указывали между прочимъ на авторитетъ предшествовавшихъ отцевъ, а аріане всячески отъ этого уклонялись, ограничиваясь только произвольнымъ толкованіемъ Писанія и разсудочными соображеніями. „Они изъ древнихъ отцевъ", говорилъ объ аріанахъ первый ихъ обличитель—еп. Александръ, „не хотятъ никого приравнять съ собою, терпѣть не могутъ, чтобы ихъ сравнивали съ тѣми лицами, которыя въ нашемъ отрочествѣ были нашими наставниками... Боголюбезная ясность древнихъ писаній не вразумляетъ ихъ" (Посл. къ Александру, еп. Конст.; сн. Аѳан. О опред. ник. соб.). Когда предложено было представителямъ аріанства при императорѣ Ѳеодосіи покончить споры о божествѣ Сына Божія, призвавъ во свидѣтели для окончательнаго рѣшенія вопроса древнихъ достоуважаемыхъ пастырей церкви, они не рѣшились обратиться къ суду древней церкви, показывая тѣмъ, что древность не на ихъ сторонѣ.

Нельзя, наконецъ, не видѣть нѣкотораго подтвержденія указываемаго вѣрованія древней церкви и въ *пониманіи язычниками и іудеями* первохристіанскихъ вѣрованій. Извѣстно, что ученые язычники (Цельсъ, Лукіанъ, Порфирій и др.) въ своихъ сочине-

ніяхъ издѣвались надъ христіанами между прочимъ за то, что они вѣруютъ, что воплотился Богъ, родился, страдалъ и распятъ Богъ. Они, слѣдовательно, понимали вѣрованіе христіанъ во Христа такъ, что они чтутъ Христа, *какъ Бога*. Плиній мл. писалъ имп. Траяну, что христіане „собираются пѣть хвалебную пѣснь Христу, *какъ Богу*". Такъ же судили о семъ и іудеи (см. напр. Іустина, Разг. съ Триф. 68 гл.).

## § 32. Божество Духа Святаго.

Духъ Св. есть такой же истинный Богъ, какъ и Богъ Отецъ и Богъ Сынъ. Такъ вѣровать въ Духа Св. научаютъ насъ откровеніе и церковь.

I. Откровенное ученіе о божествѣ Духа Св. кратче сравнительно съ ученіемъ о божествѣ Сына Божія [1]). Но совершенно неосновательно утвержденіе (духоборцевъ IV в.), будто въ св. Писаніи и нѣтъ ученія о божествѣ Св. Духа. Божество Духа Св. и Его равенство съ Отцемъ и Сыномъ откровеніе показываетъ и тѣмъ, что усвояетъ Духу Св. имя истиннаго Бога и свойства и дѣйствія Божіи, и тѣмъ, что заповѣдуетъ воздавать Ему такое же божеское почитаніе, какъ Отцу и Сыну.

1. *Духъ Св. называется Богомъ*. Ап. Петръ говорилъ солгавшему Ананіи: *почто исполни сатана сердце твое солгати Духу Святому? не человѣкомъ солгалъ еси, но Богу* (Дѣян. 5, 3—4). Ап. Павелъ называетъ вѣрующихъ то *храмомъ Божіимъ* (1 Кор. 3, 16. 17; 2 Кор. 6, 16), то *храмомъ Духа Святаго* (1 Кор. 6, 19), и самъ объясняетъ та-

---

[1]) Св. *Григорій Богословъ*, касаясь этого предмета въ словѣ о Св. Духѣ (о богосл. 5), между прочимъ говоритъ: „ветхій завѣтъ возвѣщалъ объ Отцѣ ясно, а о Сынѣ не такъ ясно; новый—открылъ Сына, на божество Св. Духа только указалъ. Теперь (т. е. со дня Пятидесятницы) Духъ живетъ съ нами, сообщая намъ яснѣйшее познаніе о Себѣ". Это зависѣло, по мнѣнію св. отца, отъ того, что „не безопасно было, прежде чѣмъ исповѣдано было божество Отца, ясно проповѣдывать о Сынѣ, и, прежде нежели признанъ Сынъ,—выражусь смѣло—обременять насъ проповѣдію о Духѣ Святомъ и подвергать опасности утратить послѣднія силы... Надлежало же, чтобы троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ постепенными прибавленіями".

кое наименованіе тѣмъ, что Духъ Божій живетъ въ нихъ: *не вѣсте ли, яко храмъ Божій есте, и Духъ Божій живетъ въ васъ* (1 Кор. 3, 16)? Слѣдовательно Духъ, по слову апостола, есть Богъ.

2. Духу Св. приписываются и всѣ *божескія свойства* и *дѣйствія*.

Изъ *свойствъ Божіихъ* Ему напр. усвояются:

а) *Всевѣдѣніе.*—Ап. говоритъ: *Духъ вся испытуетъ, и глубины Божія* (1 Кор. 2, 10), а это показываетъ, по объясненію того же апостола, что Духъ Св. не есть умъ сотворенный, но Богъ (Рим. 11, 34). Тоже свойство усвояется Ему и словами Спасителя къ апостоламъ: *Духъ истины наставитъ вы на всяку истину... и грядущая возвѣститъ вамъ* (Іоан. 16, 13).

б) *Вездѣприсутствіе.*—Это свойство Духа Св. предполагается во всѣхъ тѣхъ свидѣтельствахъ Писанія, въ которыхъ говорится, что Онъ обитаетъ и дѣйствуетъ въ одно и тоже время въ душахъ всѣхъ вѣрующихъ христіанъ, разсѣянныхъ по лицу земли (Рим. 8, 9—16; 1 Кор. 3, 16; 6, 19; 12. 7—13 и др.).

в) *Всемогущество.*—Проявленіе онаго Писаніе указываетъ преимущественно въ самостоятельномъ, полновластномъ раздаяніи Духомъ Св. чудесныхъ или чрезвычайныхъ дарованій вѣрующимъ. Перечисливъ эти дарованія, апостолъ говоритъ: *вся же сія дѣйствуетъ единъ и тойжде Духъ, раздѣляя властію коемуждо якоже хощетъ* (1 Кор. 12, 7—11). Самъ І. Христосъ говоритъ, что Онъ *о Дусѣ Божіи* творилъ чудеса и изгонялъ бѣсовъ (Мѳ. 12, 28).

Изъ божескихъ *дѣйствій* Св. Духу приписываются какъ *твореніе,* напр. въ словахъ бытописателя: *Духъ Божій ношашеся верху воды* (Быт. 1, 2), такъ и *промышленіе,* особенно въ царствѣ благодати. Такъ, Ему усвояется поставленіе пастырей церкви (Дѣян. 20, 28), отпущеніе грѣховъ (Іоан. 20 22—23), возрожденіе (Іоан. 3, 5; Тит. 3, 5), оправданіе, освященіе и вообще всѣ дѣйствія благодати (1 Кор. 6, 11). А такія дѣйствія—дѣйствія божественныя. Ап. Петръ еще свидѣтельствуетъ, что *отъ Святаго Духа просвѣщаеми глаголаша святі*

*Божіи человѣцы* (2 Петр. 1, 21), а св. Павелъ говоритъ, что *всяко Писаніе богодухновенно* (2 Тим. 3, 16). „Почему же, спрашиваетъ Василій В., Духъ Святый не Богъ, когда Писаніе Его богодухновенно“. (Пр. Евн. V)?

3. Наконецъ, Писаніе научаетъ, что Духу Св. должно воздавать *почитаніе божеское*. Въ заповѣди о крещеніи имя Духа Св. стоитъ наравнѣ съ именемъ Бога Отца и Бога Сына, и мы равно чрезъ крещеніе обязываемся исповѣдывать какъ Бога Отца и Сына Божія, такъ и Духа Святаго (Мѳ. 28, 19). Также и въ апостольскихъ привѣтствіяхъ имя Духа Св. поставляется вмѣстѣ съ именемъ Отца и Сына (1 Петр. 1, 2; 2 Кор. 13, 13). Ап. Павелъ клянется именемъ Духа Св. такъ же, какъ именемъ Сына (Рим. 9, 1). А клятва составляетъ одно изъ проявленій служенія истинному Богу (Втор. 6, 13).

Именуя Духа Св. Богомъ, и усвояя Ему все, что приличествуетъ единому истинному Богу, Писаніе въ тоже время,— что весьма важно,—нигдѣ не поставляетъ Его въ число тварей. А между тѣмъ для священныхъ писателей, если бы они признавали Духа Св. не Богомъ, а тварію, поводы къ тому могли представляться (напр. при исчисленіи ап. Павломъ главнѣйшихъ созданій Сына Божія въ Кол. 1, 16, или ап. Петру въ 1 посл. 3, 22).

II. Древніе противники вѣрованія церкви въ божество Духа Св. приведеннымъ указаніямъ Писанія на Его божественную природу противопоставляли другія свидѣтельства того же Писанія, которыми будто бы Онъ предполагается существомъ тварнымъ и во всякомъ случаѣ низшимъ Отца и Сына. Но на самомъ дѣлѣ эти свидѣтельства не имѣютъ того значенія, какое усвояли имъ духоборцы. Къ такимъ свидѣтельствамъ они относили преимущественно слѣдующія.

1. Начало Евангелія ап. Іоанна, гдѣ излагается все христіанское богословіе и между тѣмъ сказано только о двухъ божескихъ лицахъ—о Богѣ Отцѣ и Его Словѣ, о всемъ же остальномъ существующемъ замѣчено, что *вся Тѣмъ* (Словомъ) *быша*. Если все сотворено Сыномъ, разсуждали духоборцы, то сотворенъ и Духъ, и слѣдовательно, Онъ не Богъ. Но „у евангелиста, какъ отвѣчалъ на это разсужденіе св. *Григорій Богословъ*,

сказано не просто *вся*, а все, *еже бысть* (ἓν ὃ γέγονεν) т. е. все, что получило начало. Не Сыномъ Отецъ, не Сыномъ и все то, что не имѣло начала бытія". А такъ какъ доказать, что Духъ получилъ начало бытія (во времени, какъ тварь) нельзя, то очевидно нельзя и разумѣть Его подъ словомъ *вся* (Сл. 31, о богосл. 5).

2. Слова Спасителя о Св. Духѣ: *не отъ Себе бо глаголати имать, но елика аще услышитъ, глаголати имать* (Іоан. 16, 13). Но „и Сынъ, пишетъ св. *Василій В.*, отъ Себе не глаголетъ, а свидѣтельствуетъ: *пославый Мя Отецъ, Той Мнѣ заповѣдь даде, что реку и что возглаголю* (Іоан. 12, 49)..., не потому, что учится у Отца, но потому, что все, что ни глаголетъ Отецъ, глаголетъ чрезъ Сына въ Духѣ" (Прот. Евн. V). Слышаніе же есть только образное представленіе того непосредственнаго вѣдѣнія божественныхъ таинъ, которое принадлежитъ Св. Духу совокупно съ Отцемъ и Сыномъ (Мѳ. 11, 27; 1 Кор. 2, 11).

3. Поставленіе Духа Св. третьимъ по порядку, напр. въ заповѣди о крещеніи, въ апостольскихъ благожеланіяхъ вѣрующимъ (2 Кор. 13, 13) и даже отсутствіе упоминанія о Немъ въ этихъ благожеланіяхъ (Рим. 1, 7; 1 Кор. 1, 3 и др.). Но, по замѣчанію св. *Григорія нисскаго*, „порядокъ по числу почитать знакомъ нѣкотораго уменьшенія или измѣненія по естеству было бы подобно тому, какъ если бы кто, видя пламень, раздѣленный въ трехъ свѣтильникахъ (а предположимъ, что причина третьяго пламени есть первый пламень, возжегшій послѣдній преемственно чрезъ средній), потомъ сталъ утверждать, что жаръ въ первомъ пламени сильнѣе, а въ слѣдующемъ уступаетъ и измѣняется въ меньшій, третій же уже не называется и огнемъ, хотя бы онъ также точно жегъ и свѣтилъ и производилъ все, что свойственно огню" (Сл. о Св. Духѣ, 6). Основаніе для себя такой порядокъ въ исчисленіи лицъ Св. Троицы имѣетъ въ порядкѣ откровенія: прежде открылся Отецъ, послѣ Него—Сынъ, послѣ Сына—Духъ Святый. Въ Писаніи впрочемъ и не всегда Духъ Св. поставляется на третьемъ мѣстѣ, а иногда и на первомъ (1 Кор. 12,

4—6) и на второмъ (Тит. 3, 4—6; Рим. 13, 30; Еф. 2, 18; 1 Петр. 1, 20). Что же касается неупоминанія иногда въ апостольскихъ благожеланіяхъ Св. Духа, то это неупоминаніе не равносильно отрицанію апостолами божества Св. Духа, ибо они въ другихъ случаяхъ выражали такое же благожеланіе отъ Духа Св., какъ отъ Отца и Сына, а требовать отъ нихъ постоянно такого упоминанія, конечно, было бы страннымъ.

III. Церковь неизмѣнно съ самаго начала и сама содержала и научала своихъ членовъ исповѣдывать, что Духъ Св. есть истинный Богъ. Свидѣтельствами этого служатъ: 1) *сѵмволы* и другія *вѣроизложенія* древней церкви, особенно сѵмволъ св. *Григорія Чудотворца* (см. выше, 112 стр.) и приводимое *Оригеномъ* изложеніе вѣры. Въ послѣднемъ указывается, что апостолы и апостольскія церкви передали и то о Св. Духѣ, что Онъ „сопричастенъ Отцу и Сыну по чести и достоинству“; 2) *совершеніе крещенія* чрезъ троекратное погруженіе во имя трехъ равночестныхъ божескихъ лицъ, древнія формы *малаго славословія* Отцу, Сыну и Св. Духу, *вечерняя пѣснь*, также возносившаяся всегда въ честь Отца, Сына и Св. Духа, *исповѣданія мучениковъ*, умиравшихъ за вѣру въ въ тріѵпостаснаго Бога, и, наконецъ, 3) *писанія древнихъ отцевъ и учителей церкви.*

Въ первые три вѣка, когда вниманіе христіанъ сосредоточено было на личности Искупителя, учители церкви раскрывали преимущественно догматъ о Сынѣ Божіемъ, догмата же о Св. Духѣ мало касались. Тѣмъ не менѣе вѣрованіе въ божество Св. Духа ими выражено ясно.

Такъ, *Іустинъ мученикъ*, отвѣчая на обвиненія язычниками христіанъ въ безбожіи, говоритъ: „сознаемся, что мы безбожники въ отношеніи къ мнимымъ богамъ, но не въ отношеніи къ Богу истиннѣйшему, Отцу правды и цѣломудрія... Но какъ Его, такъ и пришедшаго отъ Него Сына,... *равно и Духа пророческаго чтимъ и покланяемся* (σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν), воздавая честь словомъ и истиною“... „Поставляемъ Его (Сына) на второмъ мѣстѣ, а *Духа пророческаго на третьемъ*“ (1 апол. 6 и 13 гл.).

*Ириней ліонскій,* обличая гностиковъ, писалъ: „Богъ ни въ чемъ этомъ (въ ангелахъ и какихъ либо стороннихъ силахъ) не имѣлъ нужды для созданія того, чему быть Онъ предопредѣлилъ у Себя... Съ Нимъ всегда присутствуетъ *Слово и Премудрость, Сынъ и Духъ, чрезъ Которыхъ и въ Которыхъ Онъ свободно и по доброй волѣ все сотворилъ*“ (Прот. ер. 4 кн. XX, 1; сн. 1 кн. X, 1).

*Тертулліанъ* исповѣдуетъ: „мы, наставленные Параклитомъ, а не людьми, торжественно объявляемъ, что *Троица Святая состоитъ* не только изъ двухъ, но изъ трехъ лицъ, *Отца, Сына и Св. Духа*“... „*Духъ Божій есть Богъ*, и Слово Божіе есть Богъ“ (Прот. Пракс. 13 и 26 гл.).

*Меѳодій, еп. патарскій,* учитъ: „мы вѣруемъ, что вочеловѣчившемуся для насъ Сыну, по благоволенію хотѣнія (Еф. 1, 5), присущъ по божеству и нераздѣльный отъ Него Отецъ *со Духомъ, единосущнымъ* Ему“. „Ни Отецъ никогда не перестанетъ быть Отцемъ, ни Сынъ—Сыномъ и Царемъ, ни Духъ Святый тѣмъ, что Онъ есть по ѵпостаси; ни одно лице Троицы не можетъ лишиться ни вѣчности, ни общенія (съ другими лицами), ни царства“ (О Сѵмеонѣ и Аннѣ, 2.—Сл. на нед. Ваій, 5).

Въ IV в., на второмъ вселенскомъ соборѣ вѣрованіе древней церкви въ божество Духа Св. утверждено было общимъ голосомъ вселенской церкви, а въ произведеніяхъ великихъ отцевъ этого вѣка со всею подробностію изложены основанія такого вѣрованія, а вмѣстѣ показана и несовмѣстимость съ ученіемъ откровенія и вѣрованіемъ церкви въ божественную, а не тварную Троицу, отверженіе божества Духа Св. и низведеніе Его въ рядъ тварныхъ существъ [1]). „Святая Троица составляется не изъ различнаго, т. е. не изъ Творца и тварей, а напротивъ того, божество

[1]) См. *Василія В.*—Прот. Евномія, 3 и 5 кн. О Духѣ Св.; Къ Амфилохію, о Св. Духѣ, *Аѳанасія В.*—Къ Серапіону посл. 1. 3 и 4, *Григорія Б.*—Сл. 31, о богосл. 5; сл. 41, на день Пятидесятницы, *Григорія нисск.*—Сл. о Св. Духѣ прот. македоніанъ и духоборцевъ, *Епифанія*—Прот. духоборцевъ, Ер. 74. *Кирилла іерус.*—Огл. поуч. XVI—XVII и др.

Ея едино", вразумлялъ великій *Аѳанасій* противниковъ догмата о божествѣ Св. Духа. „А хулящіе Духа и утверждающіе, что Онъ—тварь..., пусть посрамятся, будучи постыжены слѣдующимъ. Ежели есть Троица, и вѣра въ Троицу, то пусть скажутъ: всегда ли Она—Троица, или было, когда не была Троицею? И если Троица есть вѣчная, то вѣчно соприсущій Слову и въ Немъ пребывающій Духъ—не тварь, потому что тварей никогда не было. Если же Духъ есть тварь, а твари изъ ничего, то явно, что было, когда была не Троичность, но Двойственность. И кто можетъ сказать что либо злочестивѣе сего?... Поелику всегда есть Троица, то нѣтъ въ Ней ничего тварнаго; потому и Духъ—не тварь. Какъ всегда была Троица, такъ есть Она и нынѣ; и какъ есть Она нынѣ, такъ всегда была и есть Троица; а въ Троицѣ Отецъ и Сынъ и Св. Духъ" (Къ Серап. 3 посл.).

## § 33. Единосущіе лицъ Св. Троицы.

Отецъ, Сынъ и Св. Духъ суть не три особыя, отдѣльныя существа, не суть три безконечныхъ или три бога, но *единъ Богъ*. Это потому, что Они существуютъ не отдѣльно и независимо одно отъ другаго, но имѣютъ *единое и нераздѣльное божеское естество*. Въ обладаніи каждымъ изъ лицъ Троицы божескимъ естествомъ въ совершенствѣ и всецѣло, такъ при этомъ, что оно во всѣхъ трехъ остается единымъ, не раздѣляясь по частямъ, и состоитъ то, что въ церковныхъ вѣроизложеніяхъ называется *единосущіемъ* (ὁμοούσια) лицъ Св. Троицы.

I. Въ откровеніи единосущіе божескихъ лицъ указано ясно. Правда, въ немъ нѣтъ самаго слова—*единосущіе*, но мысль, содержащаяся въ этомъ словѣ, утверждается во многихъ мѣстахъ Писанія.

Св. Писаніе и ветхаго и новаго завѣта научаетъ исповѣдывать единство Божества. Но противорѣчій въ откровеніи не можетъ быть. Ясно, слѣдовательно, что проповѣдуемое Писаніемъ ученіе о Троичности Божіей не нарушаетъ единства существа Божія.

Но оно и прямѣе утверждаетъ, что лица Св. Троицы имѣютъ единое естество. Въ заповѣди о крещеніи εἰς ὄνομα—*во имя*, будучи поставлено въ единственномъ числѣ, хотя одинаково относится къ Отцу, Сыну и Св. Духу, показываетъ, что Имъ принадлежитъ единая и нераздѣльная божеская честь, что предполагаетъ и единство Ихъ по Своей божеской природѣ и достоинству. Еще опредѣленнѣе мысль о единосущіи выражена въ словахъ ап. Іоанна: *тріе суть свидѣтельствующіи на небеси: Отецъ, Слово и Св. Духъ, и сіи три едино суть* (1 Іоан. 5, 7), Выраженіе: *сіи три едино суть* (οἱ τρεῖς ἕν εἰσι), а не *тріе во едино суть* (οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν), какъ сказано о свидѣтеляхъ земныхъ (составляющихъ собою едино не по существу, а только по свидѣтельству), показываетъ, что Они едино суть гораздо болѣе, нежели свидѣтели земные (*духъ, и вода, и кровь*— 8 ст.), едино не по отношенію только къ свидѣтельству, но и по существу.

Въ частности, ученіе *о единосущіи Сына съ Отцемъ* неоднократно выражалъ Самъ Спаситель. Онъ говорилъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30). Іудеи поняли Его слова такъ, что Онъ творитъ Себя Богомъ (33 ст.), т. е. говоритъ не о нравственномъ единствѣ съ Отцемъ, а единствѣ по существу. І. Христосъ не только не отвергнулъ такое пониманіе Его словъ, но и подтвердилъ оное, присовокупивъ къ сказанному: *да разумѣете и вѣруете, яко во Мнѣ Отецъ, и Азъ въ Немъ* (38 ст.).

Въ знаменательномъ наставленіи Спасителя Филиппу, спрашивавшему Его отъ лица апостоловъ: *покажи намъ Отца, и довлѣетъ намъ* (Іоан. 14, 8), Онъ сказалъ: *толико время съ вами есмь, и не позналъ еси Мене, Филиппе? Видѣвый Мене, видѣ Отца; и како ты глаголеши: покажи намъ Отца? Не вѣруеши ли, яко Азъ во Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ есть* (9—10 ст.). Ясно, что здѣсь рѣчь о единствѣ Сына съ Отцемъ по существу. Для сильнѣйшаго запечатлѣнія въ апостолахъ вѣры въ Его единосущіе съ Отцемъ, Онъ присовокупилъ: *вѣруйте Мнѣ, яко Азъ во Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ; аще ли же ни, за та дѣла вѣру имите Ми* (11 ст.).

Изъ апостоловъ о единосущіи Сына съ Отцемъ особенно ясно говоритъ ап. Іоаннъ, когда пишетъ: *въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово* (Іоан. 1, 1).

*О единосущіи Духа Св. съ Богомъ истиннымъ* весьма ясно говоритъ ап. Павелъ, когда представляетъ намъ Духа Св. въ такомъ же отношеніи къ Богу, въ какомъ духъ человѣческій — къ человѣку (1 Кор. 11, 11), т. е. представляетъ Его пребывающимъ въ Богѣ и составляющимъ съ Нимъ едино, какъ нашъ духъ въ насъ пребываетъ и составляетъ вмѣстѣ съ тѣломъ единаго человѣка.

Наконецъ, единосущіе божескихъ лицъ утверждается въ откровеніи ученіемъ о личныхъ свойствахъ лицъ Св. Троицы. Представляя Сына и Духа Св. заимствующими бытіе изъ существа Отчаго, Сына—чрезъ рожденіе, а Духа—чрезъ исхожденіе, безъ отдѣленія однако Ихъ отъ Отца, откровеніе тѣмъ самымъ показываетъ и единство и тождество природы Безначальнаго, Раждающагося и Исходящаго.

II. Церковь, при проповѣданіи тріѵпостасности Божества, вмѣстѣ съ симъ отъ начала научала въ своихъ сѵмволахъ исповѣдывать и единство Божества. Слѣдовательно, мысль, которая выражается нынѣ словомъ „единосущіе" божескихъ ѵпостасей, была присуща общецерковному сознанію отъ начала. Въ IV же вѣкѣ догматъ о единосущіи лицъ Св. Троицы внесенъ въ самый сѵмволъ вѣры, а великими отцами этого вѣка былъ раскрытъ и въ чертахъ подробныхъ. Единосущіе божескихъ лицъ они научали понимать въ томъ смыслѣ, что каждое изъ лицъ Св. Троицы обладаетъ божескимъ естествомъ *вполнѣ и всецѣло*, такъ при этомъ, что оно остается безусловно *единымъ и нераздѣльнымъ*, а не такъ, чтобы троичныя ѵпостаси существовали, какъ особыя и отдѣльныя самостоятельныя существа, хотя бы и съ одинаковою и однородною сущностію (какъ существуютъ, напримѣръ, люди, происходящіе отъ людей), равно и не такъ, чтобы каждое изъ лицъ Св. Троицы владѣло единою божескою сущностію по частямъ, т. е. чтобы одна часть этой сущности принадлежала Отцу, другая—Сыну, третья—Духу Св. „Троица нераздѣльна по естеству", учитъ *св. Аѳанасій;* „нераздѣльно и

едино есть божество Св. Троицы", и потому лица Троицы составляютъ „нераздѣльную и неразлагаемую Единицу Божества" (Къ Серап. 1 посл.). По словамъ *св. Григорія Богослова* „въ Божествѣ Единица, но тречисленны Тѣ, Которымъ принадлежитъ Божество".—„Божество въ раздѣленныхъ недѣлимо, какъ въ трехъ солнцахъ, которыя заключены одно въ другомъ, одно раствореніе свѣта". Отъ Отца нельзя отдѣлить Сына, а отъ Сына—Духа Св. „Единица въ Троицѣ и Троица въ Единицѣ покланяемая",—это „тройственный свѣтъ, заключенный въ единомъ естествѣ", „единый Богъ, въ трехъ Озареніяхъ управляющій міромъ" (Пѣсн. таин., Сл. 3; Сл. 25 и 31).

Изъ такого представленія о существѣ ѵпостасей яснымъ становилось, какимъ образомъ сохраняется *единство Божіе* при троичности лицъ въ Божествѣ. Хотя въ Богѣ и три ѵпостаси, но Онъ единъ, ибо въ основѣ Ихъ бытія лежитъ одно и тоже божеское естество и каждое изъ нихъ одинаково и всецѣло обладаетъ единою и нераздѣльною сущностію. „Отчее и Сыновнее и Св. Духа едино есть божество, равна сила, соприсносущно величество", и потому-то Отецъ, Сынъ и Св. Духъ „не три бози, но единъ Богъ".

Вмѣстѣ съ разъясненіемъ догмата о единосущіи троичныхъ ѵпостасей съ IV же вѣка сталъ устанавливаться и образъ выраженія этого догмата. Первый вселенскій соборъ ввелъ во всеобщее церковное употребленіе самое слово *„единосущіе"* (ὁμοούσια), а разъяснявшіе догматъ отцы церкви—термины *„существо"* (οὐσία) и *„ѵпостась"* (ὑπόστασις), также сдѣлавшіеся общимъ достояніемъ богослововъ позднѣйшаго времени. Слово существо (οὐσία, также φύσις, substantia, natura) вошло въ употребленіе для обозначенія того, что есть единаго и общаго въ Троицѣ, т. е. самаго божества или природы Божіей, а ѵпостась (ὑπόστασις, также πρόσωπον, persona)—для обозначенія частныхъ (или ѵпостасныхъ) особенностей каждаго лица Св. Троицы. Очень отчетливо различіе по значенію между этими словами изъ самихъ отцевъ церкви указано св. *Василіемъ Великимъ*. „Во Св. Троицѣ", писалъ онъ, „иное есть общее, а иное особенное: общее приписывается существу, а ѵпостась означаетъ особенность каждаго лица"...

„Сущность и vпостась имѣютъ между собою такое же различіе, какое есть между общимъ и отдѣльно взятымъ, наприм., между живымъ существомъ вообще и такимъ-то человѣкомъ“. Какъ vпостась, каждый изъ насъ есть или Петръ, или Андрей, или Іоаннъ и т. д., но по существу—οὐσία онъ человѣкъ. Сообразно съ этимъ, „прилагая къ общему отличительное, надобно исповѣдывать вѣру такъ: Божество есть общее, отчество—особенное. Сочетавая же сіе, надобно говорить: *вѣрую въ Бога Отца.* И опять,—подобно сему должно поступать при исповѣданіи Сына, сочетавая съ общимъ особенное, и говорить: *вѣрую въ Бога Сына*, А подобнымъ образомъ и о Духѣ Святомъ, сочетавая предложеніе по тому же образцу, должно говорить: *вѣрую и въ Бога Духа Святаго*, чтобы и совершенно соблюсти единство исповѣданіемъ Божества, и исповѣдать особенность лицъ различеніемъ свойствъ, присвояемыхъ каждому лицу“ (Пис. 38). Отсюда, господствующею формулою для выраженія догмата о Св. Троицѣ съ IV в. стала такая: „въ Богѣ едино существо въ трехъ vпостасяхъ“.

Противъ употребленія означенныхъ выраженій въ ученіи о Св. Троицѣ, особенно противъ внесенія въ сvмволъ выраженія *„единосущна Отцу“*, еретики (аріане) возражали: зачѣмъ вводить въ апостольское изложеніе вѣры такія слова, которыхъ нѣтъ ни у апостоловъ, ни у пророковъ? Имъ отвѣчали: въ откровеніи нѣтъ сихъ словъ, но есть мысли, соотвѣтствующія симъ словамъ, и что употребленіе выраженій, менѣе всего могущихъ быть извращаемыми въ своемъ значеніи, каково, напримѣръ, слово „единосущіе“, необходимо для огражденія истины отъ искаженій ея еретиками.

## III.

## Различіе Божественныхъ лицъ по Ихъ личнымъ свойствамъ.

При полномъ равенствѣ по божеству и единствѣ и тождествѣ природы Отца, Сына и Св. Духа, лица единосущной Троицы имѣютъ и свои особенности, которыми отличаются другъ отъ друга; иначе Они не были бы три, и мы неизбѣжно смѣшивали

бы Ихъ между Собою. Особенности эти издревле называются въ церкви *личными свойствами* (τὰ προσωπικὰ ἰδιώματα) Божiими. По ученiю православной церкви, выраженному ею въ своихъ сvмволахъ, различительныя свойства лицъ Св. Троицы таковы: Отецъ ни отъ кого не рожденъ и не происходитъ ни отъ какого другаго начала,—безусловно *безначаленъ*, но Самъ служитъ *началомъ* или *виною* по личному бытiю Сына и Духа Св., Сына—чрезъ рожденiе изъ Своего существа, Духа—чрезъ изведенiе, Сынъ вѣчно *раждается* отъ Отца, а Духъ Св. вѣчно *исходитъ* отъ Отца.

## § 34. Личное свойство Бога Отца.

Первое отличительное свойство Отца есть то, что Онъ „ни отъ кого есть сотворенъ, ни созданъ, ниже рожденъ“, иначе—Его *безначальность* или нерожденность, т. е. независимость по бытiю отъ другаго начала. Такая безначальность принадлежитъ только Ему одному, но не принадлежитъ другимъ лицамъ Св. Троицы. Сынъ и Духъ хотя также безначальны, но не по отношенiю къ происхожденiю, а только по отношенiю къ времени; оба Они имѣютъ Свое начало въ Отцѣ, только не во времени. Въ откровенiи яснѣйшее положительное свидѣтельство о безусловной безначальности Отца въ словахъ Спасителя: *якоже Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако даде и Сынови животъ имѣти въ Себѣ* (Iоан. 5, 26).

Богу Отцу, кромѣ безначальности, принадлежатъ еще *отчество* по отношенiю къ Сыну и *изведенiе* Духа Святаго.

Богъ Отецъ есть „Отецъ Слова живаго, Премудрости и Силы самосущей, совершенный Родитель Совершеннаго, Отецъ Сына единороднаго“,—Отецъ не въ переносномъ смыслѣ (нравственномъ), въ каковомъ Онъ называется въ Писанiи Отцемъ Израиля (Втор. 32, 6; Ис. 63, 8 и др.), Отцемъ христiанъ (Мѳ. 6, 9; Еф. 4, 6) и всѣхъ людей (Мѳ. 11, 25; Дѣян. 17, 28—29), *Отцемъ щедротъ и Богомъ всякiя утѣхи* (1 Кор. 1, 3), а въ смыслѣ строгомъ или собственномъ (метафизическомъ), въ томъ именно, что Онъ Отецъ Сына по самому естеству или божеству Сына, или по рожденiю Имъ Сына. Въ откровенiи указанiй на

свойство отчества первой ѵпостаси Св. Троицы много. Сюда относятся всѣ тѣ мѣста Писанія, въ которыхъ Богъ Отецъ называется Отцемъ по отношенію къ Сыну. Таковы напр.: *никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ; ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ, и ему же аще волитъ Сынъ открыти* (Мѳ. 11, 27). *Бога никтоже видѣ нигдѣ же; единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отчи, Той исповѣда* (Іоан. 1, 18). *Да вси чтутъ Сына, якоже чтутъ Отца, пославшаго Его* (Іоан. 5, 23). Но особенно прямо указывается на это свойство Отца въ словахъ Его Самого къ Сыну: *Сынъ Мой еси Ты, Азъ днесь родихъ Тя* (Пс. 2, 7; Евр. 1, 5), или: *изъ чрева прежде денницы родихъ Тя* (Пс. 109, 3).

На свойство изведенія Отцемъ Духа Св. яснѣйшее указаніе въ словахъ Спасителя: *Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ* (Іоан. 15, 26).

Что касается того, *какъ Отецъ рождаетъ* Сына и *изводитъ* Св. Духа, и въ чемъ *различіе* между рожденіемъ и изведеніемъ, то это непостижимѣйшая для ограниченнаго разума тайна Божественной жизни. „Ты слышишь о рожденіи, учитъ св. *Григорій Богословъ*; не допытывайся знать, каковъ образъ рожденія. Слышишь, что Духъ исходитъ отъ Отца; не любопытствуй знать, какъ исходитъ“... „Не согласимся, чтобы сіе разумѣли и ангелы, не только ты. Хочешь ли, объясню тебѣ, какъ родился?—Какъ вѣдаютъ сіе родившій Отецъ и рожденный Сынъ“ (Сл. 20 и 29). „И хотя мы научены, говоритъ *І. Дамаскинъ*, что есть различіе между рожденіемъ и исхожденіемъ, но въ чемъ состоитъ это различіе, и что такое рожденіе Сына и исхожденіе Св. Духа отъ Отца, сего не знаемъ“ (Изл. в. I, 8). Понятно впрочемъ, что рожденіе и изведеніе должны быть представляемы *вѣчными образами бытія* въ Божественной Троицѣ. Отецъ безначально и нескончаемо раждаетъ Сына и изводитъ Духа Св. Какъ одинаково вѣчные, рожденіе и изведеніе совершаются въ Богѣ совмѣстно. Сынъ вѣчно *сорождается* съ Духомъ, Духъ вѣчно *соисходитъ* съ рождающимся Сыномъ. Нѣкоторымъ подобіемъ такого сопроисхожденія Ихъ можетъ служить слово человѣческое и дыханіе (подобіе библейское, напр. Пс. 32, 6, часто

приводившееся древними учителями), также солнце, однимъ дѣйствіемъ испусканія лучей производящее вмѣстѣ свѣтъ и теплоту. Понятно, наконецъ, что рожденіе и изведеніе въ Богѣ должны быть мыслимы сообразно съ духовностію и простотою природы Божіей, и слѣдовательно совершающимися совершенно *духовнымъ образомъ*, безстрастно, безъ всякаго чувственнаго отдѣленія или истеченія, безъ всякаго сторонняго содѣйствія.

Изображая Бога Отца единымъ безначальнымъ лицемъ въ Троицѣ, отъ Котораго, какъ отъ вѣчной виновной причины, имѣютъ личное бытіе Сынъ и Духъ Св., откровеніе тѣмъ показываетъ, что въ Богѣ только одно начало Божества—Отецъ. У отцевъ церкви такое отношеніе между лицами Троицы называется *единоначаліемъ* (μοναρχία) лицъ Св. Троицы.

## § 35. Личное свойство Бога Сына.

Личное свойство Бога Сына есть то, что Онъ, не рождая и не изводя отъ Себя другаго лица божественнаго, Самъ вѣчно и неизмѣнно *раждается* отъ Бога Отца. Писаніе на рожденность или сыновство, какъ на ѵпостасное отличіе Его отъ Бога Отца, указываетъ уже самымъ наименованіемъ Его—*Сынъ*. Если у Бога Отца есть равный Ему по божеству и единосущный Сынъ, то *сыновство* или рожденность и есть отличительная черта Сына Божія по отношенію къ Отцу. Равенство же Его и единосущіе съ Отцемъ утверждаетъ въ мысли, что и самое Его рожденіе отъ Отца есть *рожденіе по божеству*, а не рожденіе въ какомъ либо *переносномъ* смыслѣ. Впрочемъ, Писаніе и прямѣе показываетъ, что Сынъ Божій имѣетъ ѵпостасное бытіе отъ Отца образомъ рожденія, и именно по божеству.

Такъ, оно называетъ Его *единороднымъ Сыномъ Божіимъ* (Іоан. 1, 14. 18; 3, 16. 18; 1 Іоан. 4, 9; Гал. 4, 4). Единородный (μονογενής—изъ μόνος и γένος, γίγνομαι, unigenitus) собственно означаетъ Того, Который *только одинъ родился* у Отца. Если же Богъ Слово есть *единородный* Сынъ Божій, слѣдовательно, Сынъ Божій въ собственномъ смыслѣ, а не въ перенос—

номъ, ибо въ переносномъ смыслѣ многіе называются сынами Божіими, то ясно, что Онъ рожденъ отъ Бога Отца по самому Его божеству, а не усвоенъ только Имъ, какъ именуемые сынами Божіими въ несобственномъ смыслѣ, и рожденъ *единственнымъ образомъ*, а не такъ, какъ, наприм., возраждаемые *водою и Духомъ* (Іоан. 3, 3—8) *чада Божіи* (—1, 12—13).

Ап. Павелъ называетъ Его *Сыномъ Божіимъ собственнымъ* (Рим. 8, 32), а если Онъ Сынъ Божій въ собственномъ смыслѣ, то, значитъ, и бытіе отъ Отца Онъ имѣетъ чрезъ рожденіе. Тотъ же апостолъ называетъ Его *перворожденнымъ всея твари* (Кол. 1, 5); этими словами показывается, что Онъ имѣетъ и рожденіе отъ вѣчности и не есть тварь. А въ посланіи къ евреямъ онъ говоритъ: *кому бо* (Богъ) *рече когда отъ ангелъ: Сынъ Мой еси Ты, Азъ днесь родихъ Тя, и паки: Азъ буду Ему во Отца, и Той будетъ Мнѣ въ Сына* (Евр. 1, 5; сн. Пс. 2, 7; 2 Цар. 7, 14). Въ этихъ словахъ показывается не только то, что Богъ Слово—Сынъ Отца по рожденію, но и прямо исключается мысль, чтобы кто либо изъ именуемыхъ сынами Божіими въ несобственномъ смыслѣ—въ этомъ смыслѣ и ангелы такъ называются (напр. Іов. 1, 6; 2, 1; 38, 7),—находился въ такомъ же отношеніи къ Отцу, какъ Его единородный Сынъ, т. е. имѣлъ рожденіе отъ Бога Отца по естеству.

Въ другихъ мѣстахъ Писанія о Сынѣ Божіемъ говорится, что Онъ *единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отчи* (Іоан. 1, 18), Сынъ Божій *истинный* (1 Іоан. 5, 20), пріявшій отъ Отца жизнь, но жизнь самобытную (Іоан. 5, 26).

Итакъ, ясно, что Сынъ Божій имѣетъ бытіе, отъ Отца, и именно чрезъ рожденіе по божеству. Утверждая истину происхожденія Сына отъ Отца черезъ рожденіе, откровеніе не объясняетъ, какъ понимать самое *рожденіе* въ приложеніи къ существу Божію, существу духовному и безусловно простому. Причина понятна. Это недоступная для человѣческаго усвоенія и уразумѣнія тайна божественной жизни. Въ откровеніи можно находить лишь предостереженіе отъ ложныхъ представленій о божественномъ рожденіи. Такъ, оно показываетъ, что рожденіе Сына есть:

1. *Рожденіе внутреннее*,—изъ существа Отца, однако безъ отдѣленія отъ существа Отца. *Изъ чрева* т. е. изъ самаго существа *прежде денницы родихъ Ты* (Пс. 109, 3), говоритъ самъ Отецъ Сыну. Это слѣдуетъ и изъ самаго понятія о рожденіи: рожденіе въ томъ и состоитъ, что изъ сущности раждающаго производится раждаемое, подобное по сущности. А что рожденіе Отцемъ Сына—рожденіе безъ отдѣленія Раждающагося отъ Раждающаго, а не таково, каково рожденіе человѣчкое, ясно изъ указаній Писанія, что Сынъ всегда пребываетъ *въ лонѣ Отчи* (Іоан. 1. 18), что *Отецъ въ Немъ и Онъ въ Отцѣ* (Іоан. 10, 38). Въ символѣ вѣры тайна такого рожденія объясняется подобіемъ видимаго свѣта: „Свѣта отъ Свѣта".

2. *Рожденіе совершеннѣйшее*, такое, что ни Родившій ничего не потерялъ и не умалился въ Своихъ совершенствахъ, ни Рожденный не имѣетъ никакого недостатка по сравненію со Своимъ Отцемъ. *Моя вся Твоя суть*, *и Твоя Моя* (Іоан. 17, 10), говорилъ Спаситель. По выраженію того же Писанія, Сынъ есть полный и всецѣлый образъ Бога Отца: *Иже сый сіяніе славы и образъ ѵпостаси Его* (Евр. 1, 3). „Отецъ, родившій Сына, пребылъ Отцемъ, и не измѣнился", учитъ св. *Кириллъ іерусалимскій*. „Онъ родилъ Премудрость, но Самъ не остался безъ премудрости; родилъ Силу, но не изнемогъ; родилъ Бога, но Самъ не лишился божества, и ничего не потерялъ, не умалился, не измѣнился; равно и Рожденный не имѣетъ никакого недостатка. Совершенъ Родившій, совершенно Рожденное. Родившій Богъ, Богъ и Рожденный" (Огл. поуч. XI, 18).

3) *Рожденіе вѣчное*, которое никогда не начиналось и никогда не окончится. Это предполагается самою неизмѣняемостію существа Божія. Такъ откровеніе и учитъ представлять рожденіе Сына. Сынъ называется въ Писаніи рожденнымъ *нынѣ*, *прежде денницы* (Пс. 2, 7; 109, 3), *изъ начала отъ дней вѣка* (Мих. 5, 2), *сущимъ въ началѣ* (Іоан. 1, 1), и *имѣющимъ славу прежде міръ не бысть* (Іоан. 17, 5. 24). Аріанамъ, спрашивавшимъ православныхъ: „когда именно послѣдовало рожденіе Сына?" св. *Григорій Богословъ* отвѣчалъ: „оно послѣдовало прежде самаго *когда*, или, выражаясь нѣсколько смѣлѣе,

тогда же, когда и Отецъ. А когда Отецъ? Не было времени, чтобы не было Отца. Слѣдовательно, не было времени, чтобы не было Сына и Духа Святаго" (Сл. 29). Какъ безначальное, рожденіе Сына поэтому есть и не имѣющее конца. Отецъ „раждаеть (Сына) учитъ св. *І. Дамаскинъ*, нескончаемо и непрестанно (ἀκαταπαύστως), потому что Онъ безначаленъ, не подлежитъ времени, нескончаемъ и всегда одинаковъ. Ибо что безначально, то нескончаемо" (Изл. в. I, 8).

## § 36. Личное свойство Бога Духа Святаго.

Личное свойство Бога Духа Святаго есть то, что *„Духъ Св. исходитъ отъ одного Отца, какъ источника и начала Божества"* (Прав. испов. 1 ч. вопр. 71). Отъ *вѣчнаго исхожденія* Св. Духа (ἐκπόρευσις), чрезъ которое Онъ, какъ ѵпостась, имѣетъ бытіе (τὸ εἶναι, τὴν ὕπαρξιν ἔχει), должно отличать *временное исхожденіе* Его на тварей, посольство въ въ міръ или явленіе въ мірѣ (πέμψις, ἔκφανσις, ἔκλαμψις), которое не относится къ происхожденію самой ѵпостаси Св. Духа, а есть нѣчто временное, преходящее, и усвояется откровеніемъ какъ Св. Духу, такъ и Сыну (Іоан. 16, 28. 29). Временное Его исхожденіе есть не отъ Отца только, но и отъ Сына, иначе— Духъ Св. посылается въ міръ Отцемъ и Сыномъ, точнѣе—*чрезъ Сына* (δι' Υἱοῦ): Отецъ посылаетъ Духа, какъ вѣчно исходящаго отъ Него, а Сынъ посылаетъ Его, какъ Богочеловѣкъ, восприемлющій Его отъ Отца и пріобрѣтшій на то право Своими крестными заслугами. Но вѣчное и ѵпостасное исхожденіе Св. Духа „отъ одного Отца". Всякое участіе Сына въ этомъ исхожденіи, допускаемое западною церковію (обозначается оно на языкѣ латинскомъ черезъ procedere, processio), православною восточною церковію исключается.

I. Въ откровеніи ученіе о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа отъ Отца, и одного Отца, выражено хотя въ одномъ мѣстѣ, но весьма ясно. Въ послѣдней бесѣдѣ Своей съ учениками Спаситель сказалъ: *егда пріидетъ Утѣшитель* (ὁ Παράκλητος),

*Его же Азъ послю вамъ отъ Отца, Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ, Той свидѣтельствуетъ о Мнѣ* (Іоан. 15, 26). Выраженіемъ: *Иже отъ Отца исходитъ* (ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται) обозначается здѣсь вѣчное исхожденіе Св. Духа, виною котораго представляется одинъ Отецъ, а словами: *Его же Азъ послю* (πέμψω) *вамъ отъ Отца*—временное посольство Его въ міръ по ходатайству или посредничеству Сына. Что дѣйствительно этими выраженіями обозначаются разныя состоянія Св. Духа, и что, слѣдовательно, вѣчное и ѵпостасное исхожденіе Духа Св. отъ одного Отца, это можно видѣть:

а) Изъ *образа выраженія* открываемой Спасителемъ истины. Уже самое различіе по *формамъ времени* глаголовъ: *послю* и *исходитъ* ясно даетъ видѣть, что въ словахъ Спасителя указываются различныя состоянія Духа. *Исходитъ*,—настоящая форма этого глагола, очень точно выражаетъ состояніе вѣчное, неизмѣняемое, подобно тому, какъ Спаситель и для обозначенія Своей вѣчности употребилъ глаголъ въ настоящемъ времени: *прежде даже Авраамъ не бысть, Азъ есмь* (Іоан. 8, 58). И напротивъ, формою—*послю вамъ* ясно показывается временное посланіе. Такое посланничество Спаситель не разъ обозначалъ въ будущемъ времени, свидѣтельствуя объ Отцѣ: *иного Утѣшителя дастъ вамъ* (Іоан. 14, 16); *Его же пошлетъ Отецъ во имя Мое* (—26), и о Самомъ Себѣ: *Его же Азъ послю вамъ отъ Отца* (15, 26). Тоже видно изъ различія *по значенію* этихъ глаголовъ: *послю* обозначаетъ посольство какого-либо уже существующаго лица, а *исходитъ*—самое происхожденіе такого лица. Наконецъ, если бы подъ словомъ *исходитъ* разумѣлось здѣсь не вѣчное исхожденіе Духа Св. отъ Отца, а тоже, что означено выше словомъ *послю*, то въ рѣчи Спасителя вышло бы странное тождесловіе: *Я пошлю вамъ отъ Отца Того, Кто отъ Отца посылается.*

б) Изъ *внутренняго теченія мыслей.*—Разсматриваемыя слова сказаны Спасителемъ предъ разлукою съ учениками, когда Онъ хотѣлъ утѣшить ихъ ниспосланіемъ Параклита. Достоинство этого Утѣшителя-Параклита показывается столь великимъ и безмѣрнымъ, что даже Сынъ Божій и для временнаго посольства не

Самъ Собою и не отъ Себя имѣлъ послать Его ученикамъ, а отъ Отца, Котораго обѣщалъ *умолить* о семъ. Между тѣмъ и удалявшійся отъ нихъ Наставникъ былъ лицо божественное, котораго они исповѣдали *Сыномъ Божіимъ, отъ Бога изшедшимъ* (Мѳ. 16, 16; Іоан. 16, 30). Естественно, что такая рѣчь должна была вызывать вопросъ: почему же Онъ Самъ не ниспосылаетъ Утѣшителя Духа, почему Ему нужно умолить еще для этого Отца? Отвѣтомъ на это и служатъ Его дальнѣйшія слова: *Иже отъ Отца исходитъ*; ими, слѣдовательно, предполагается, что отъ Него Самаго Онъ не исходитъ.

в) Наконецъ, если бы въ приведенныхъ словахъ Спасителя заключалась мысль объ исхожденіи Св. Духа не отъ одного Отца, но отъ Отца и Сына, то Онъ сказалъ бы о Св. Духѣ: *Иже отъ Насъ исходитъ*, или *отъ Отца и Меня исходитъ.* Этому тѣмъ болѣе надлежало быть, что Спаситель тутъ же приписываетъ ниспосланіе Св. Духа какъ Отцу, такъ и Себѣ (15, 16; ср. 14, 26), а въ другомъ случаѣ выражается такъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30. Между тѣмъ приписавъ Себѣ и Отцу ниспосланіе Духа, Господь не сказалъ того же и объ исхожденіи. Почему? Естественнѣйшее объясненіе этого то, что Онъ полагалъ различіе между тѣмъ, что принадлежитъ Имъ обоимъ въ отношеніи къ Духу Св., и тѣмъ, что принадлежитъ одному Отцу. Ѵпостасное изведеніе Духа, слѣдовательно, принадлежитъ одному Отцу.

Итакъ, по прямому смыслу словъ Спасителя, Духъ Св. имѣетъ ѵпостасное бытіе отъ одного Отца, и именно образомъ исхожденія. Сыну принадлежитъ только участіе въ посланничествѣ Отцемъ Духа Св., т. е. въ томъ, что относится къ внѣшней дѣятельности Божіей, а вся внѣшняя дѣятельность обща у единосущной и нераздѣльной Троицы.

II. Таково же было постоянное ученіе о личномъ свойствѣ Св. Духа и древней церкви. Основываясь на словахъ Спасителя и руководствуясь сверхъ сего еще голосомъ апостольскаго преданія, она съ самаго начала учила не иначе исповѣдывать исхожденіе Св. Духа, какъ отъ одного Отца. Свидѣтельствами такого ея вѣрованія служатъ:

1. *Древніе символы*, въ которыхъ излагается догматъ о личномъ свойствѣ Св. Духа. Древнѣйшій изъ такихъ символовъ св. *Григорія Чудотворца*. Членъ о Св. Духѣ въ немъ выраженъ такъ: „единъ Духъ Святый, отъ Бога имѣющій бытіе (ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον), и чрезъ Сына явившійся, то есть людямъ“. Въ двухъ болѣе позднихъ, приводимыхъ св. *Епифаніемъ*, символахъ, употреблявшихся въ IV в. для оглашенія готовяшихся къ крещенію, ученіе о личномъ свойствѣ Св. Духа выражено прямо словами Спасителя безъ всякихъ добавленій. Тоже въ символѣ *никеоцареградскомъ*, замѣнившемъ собою всѣ прежніе. Въ символѣ, извѣстномъ подъ именемъ св. *Аѳанасія*, также исповѣдуется исхожденіе Св. Духа отъ одного Отца.

2. *Древніе соборы*,—всѣ до одного *вселенскіе*, а вслѣдъ за ними и всѣ почти *помѣстные*, какимъ только приходилось касаться этого догмата. На первомъ вселенскомъ соборѣ св. *Леонтій*, еп. кесарійскій, отъ лица собора такъ говорилъ просившему вразумленія философу: „вѣруй во единаго Бога Отца, неизреченно раждающаго Сына, и Сына, отъ Него рожденнаго, и Духа Св., отъ того-же Отца исходящаго и собственнаго (т. е. единосущнаго) Сыну“. На второмъ вселенскомъ соборѣ церковь исповѣдала въ самомъ символѣ вѣры исхожденіе отъ Отца, „со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и сславима“, т. е. единосущнаго Имъ обоимъ Духа Святаго, а на слѣдовавшихъ вселенскихъ соборахъ особыми правилами и на всѣ вѣка ограждена была неприкосновенность этого символа даже по буквѣ. Это исходило изъ того убѣжденія отцевъ соборовъ, что символъ „въ совершенствѣ учитъ объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ“. Согласно съ ученіемъ вселенскихъ соборовъ исповѣдуема была вѣра въ исхожденіе Св. Духа и на соборахъ помѣстныхъ,—не только на восточныхъ, но и на западныхъ.

3. *Писанія древнихъ отцевъ и учителей церкви*. Древнѣйшіе учители церкви, какъ восточные, такъ и западные, говоря объ ѵпостаси Духа Св. или прямо относили исхожденіе Его къ одному Отцу, не упоминая о Сынѣ, или упоминая о Сынѣ, ясно различали отношеніе Духа къ Отцу и Сыну, выражаясь такъ: „Духъ Св. исходитъ отъ Отца и является чрезъ Сына“, разумѣя

подъ симъ послѣднимъ выраженіемъ временное явленіе Св. Духа въ міръ ходатайствомъ Сына. На сколько рѣшительнымъ и общимъ у древнихъ учителей было вѣрованіе въ исхожденіе Св. Духа отъ одного Отца, могутъ показывать возникшія на востокѣ въ V-мъ вѣкѣ недоумѣнія и переписка по поводу употребленнаго св. *Кирилломъ александрійскимъ* недостаточно опредѣленнаго выраженія о Св. Духѣ, что Онъ есть *собственный* (ἴδιος) *Сыну*. Блаж. *Θеодоритъ* отъ своего лица и отъ лица азійскихъ епископовъ писалъ на это: „если онъ (Кириллъ) называетъ Духа собственнымъ Сыну въ томъ смыслѣ, что Онъ соестественъ Сыну и исходитъ отъ Отца: то мы съ нимъ согласны и признаемъ изреченіе его православнымъ; если-же—въ томъ, *будто Духъ отъ Сына или черезъ Сына имѣетъ бытіе*, то отвергаемъ изреченіе сіе, какъ богохульное и нечестивое. Ибо вѣруемъ Господу, Который сказалъ: *Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ*". Защищая себя, Кириллъ отвѣчалъ (въ пис. къ Евоптію), что назвалъ такъ Духа Св. не въ смыслѣ, осуждаемомъ блаж. Θеодоритомъ, а въ томъ, что „хотя Духъ Св. *исходитъ отъ Бога Отца*, по слову Спасителя, но не чуждъ и Сыну, потому что Самъ имѣетъ все купно съ Отцемъ". По тому-же поводу (въ посл. къ ант. еп. Іоанну) Кириллъ писалъ: „рѣшительно терпѣть не можемъ, чтобы кто нибудь потрясалъ вѣру или сѵмволъ вѣры, изданный нѣкогда св. отцами никейскими. И рѣшительно не позволимъ ни себѣ, ни кому-нибудь другому измѣнять хоть одно слово, тамъ поставленное, ни пропасть хоть одному слогу, помня слова сказавшаго: *не прелагай предѣлъ вѣчныхъ, яже положиша отцы твои* (Притч. 22, 28). Ибо не сами они говорили, а самъ Духъ Бога и Отца (Мθ. 10, 20), *Который и исходитъ отъ Него*, хотя не чуждъ Онъ и Сына,—разумѣется относительно *сущности*". Блаж. Θеодоритъ и прочіе восточные епископы, получивъ такое объясненіе, единогласно засвидѣтельствовали: „настоящее Кириллово посланіе украшается евангельскимъ здравомысліемъ: ибо въ немъ Господь нашъ І. Христосъ признается совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ... и *Духъ Св. не отъ Сына или черезъ Сына имѣющимъ бытіе, но исходящимъ отъ Отца*, собственнымъ же Сыну".

Тотъ же св. Кириллъ писалъ: „Мы знаемъ, что Онъ (Духъ Св.) *исходитъ отъ Отца*, но не доискиваемся, какъ исходитъ, держась въ тѣхъ предѣлахъ, которые положили намъ богословы и блаженные мужи“ (О Св. Троицѣ, 19).

## § 37. Ученіе объ исхожденіи Св. Духа „и отъ Сына“ и внесеніе онаго римскою церковію въ символъ вѣры.

I. Церковь римская, не удовлетворившись ученіемъ откровенія и древней церкви объ исхожденіи Св. Духа отъ одного Отца, дополнила оное тѣмъ, будто Онъ исходитъ *и отъ Сына* (Filioque). Но такое ученіе западныхъ христіанъ не имѣетъ для себя основаній ни въ св. Писаніи, ни въ св. Преданіи, и само въ себѣ заключаетъ много противорѣчій и несообразностей.

а) *Въ Писаніи* это ученіе не только не содержится ни буквально, ни по духу, но и явно противорѣчитъ вышеприведеннымъ яснымъ словамъ Спасителя, въ которыхъ говорится о вѣчномъ исхожденіи Духа Св. отъ Отца (Іоан. 15, 26). А слова Спасителя, безъ сомнѣнія, суть достаточное и совершенное выраженіе истины. Что же касается всѣхъ тѣхъ свидѣтельствъ Писанія, которыя обычно приводятся въ доказательство этого ученія защитниками онаго, то на самомъ дѣлѣ въ нихъ не содержится ученія объ ѵпостасномъ свойствѣ Духа Св. Какъ на такія свидѣтельства, указываютъ преимущественно на слова Спасителя изъ той же бесѣды о Св. Духѣ: *Его же Азъ послю вамъ отъ Отца* (Іоан. 15, 25)..., *отъ Моего пріиметъ* (16, 14)..., *вся, елика имать Отецъ, Моя суть* (16, 15), а также на тѣ мѣста Писанія, въ которыхъ Духъ Св. называется *Духомъ Христа* (Рим. 8, 9), *Духомъ Сына* (Гал. 4, 6). Но только посредствомъ произвольныхъ толкованій и искусственныхъ умозаключеній можно приходить къ мысли, будто въ нихъ восполняется въ смыслѣ Filioque прямое и ясное свидѣтельство Спасителя объ исхожденіи Св. Духа отъ одного Отца.

**Примѣчаніе.** Къ такимъ умозаключеніямъ дѣйствительно и прибѣгаютъ защитники Filioque при объясненіи указанныхъ мѣстъ.

Такъ, при объясненіи: *Его же Азъ послю*, они дѣлаютъ такое умозаключеніе: „если Духъ посылается отъ Сына, то слѣдов., и исходитъ, ибо иначе Сынъ не могъ бы послать Его". Но такое умозаключеніе подобно слѣдующему: „Писаніе свидѣтельствуетъ, что и Сынъ посылается отъ Духа Св. (Ис. 48, 16; 61, 1; Лук. 4, 18. 21), слѣдов. и раждается отъ Него"... Не такова, значитъ, мысль этихъ словъ. Посланничество не тоже, что исхожденіе.

Выраженіе Спасителя: *отъ Моего пріиметъ*, поясняютъ такъ: „отъ Меня т. е. отъ Моего существа пріемлетъ бытіе, или, что тоже, исходитъ". Но за выраженіемъ—*отъ Моего пріиметъ* въ рѣчи Спасителя слѣдуетъ: *и возвѣститъ вамъ*. Очевидно, такимъ образомъ, что Духъ Св. пріиметъ отъ Сына Божія, Который уже былъ учителемъ апостоловъ, то, что возвѣститъ имъ, т. е. истину и ученіе, какъ о томъ сказано и выше (13 ст.), а не бытіе. Это подтверждается и будущею формою глагола: *пріиметъ* (λήψεται), а не *пріемлетъ*.

При объясненіи словъ: *вся, елика имать Отецъ, Моя суть*, разсуждаютъ такъ: „Отецъ имѣетъ свойство изводить Духа Св., слѣдов., тоже свойство имѣетъ и Сынъ". Но если бы такое разсужденіе было правильнымъ, то слѣдовало бы признать правильнымъ и такое: „Отецъ имѣетъ свойство быть не рожденнымъ ни отъ кого, слѣдов. и Сынъ не рожденъ ни отъ кого"... „Отецъ имѣетъ свойство раждать Сына, слѣдов. и Сынъ имѣетъ свойство раждать Сына"... Съ другой стороны, поелику самъ Сынъ сказалъ Отцу: *вся Моя Твоя суть* (Іоан. 17, 10), а Онъ имѣетъ свойство раждаться отъ Отца, то не слѣдуютъ ли отсюда и такія заключенія, что и Отецъ имѣетъ свойство раждаться отъ Отца, или: воплощеніе принадлежитъ Сыну, слѣдов. принадлежитъ оно и Отцу? Но такъ какъ такія заключенія и разсужденія крайне нелѣпы, то слова Спасителя: *вся, елика имать Отецъ, Моя суть*, необходимо понимать съ ограниченіемъ, именно: только о томъ, что касается существа божественнаго, которое обще у всѣхъ лицъ Св. Троицы, но не о личныхъ свойствахъ, которыя не сообщимы.

Что касается наименованій Духа Св. *Духомъ Сына*, *Духомъ Христовымъ*, то такъ Онъ именуется не потому,

что происходитъ отъ Сына, а по единосущію съ Нимъ, потому далѣе, что Онъ есть тотъ самый Духъ, который, постоянно почивалъ во Христѣ и исполнялъ Его, какъ нашего Искупителя (Ис. 11, 2. 3), и наконецъ потому, что ниспосылается на насъ ради заслугъ Христовыхъ.

Вообще же, при взглядѣ на доказательства изъ Писанія, представляемыя въ защиту Filioque, нельзя не придти къ убѣжденію, что самое это ученіе образовалось независимо отъ Писанія и лишь потребность обосновать его на Писаніи вынуждаетъ искать въ Писаніи подтверждающихъ его свидѣтельствъ, а за отсутствіемъ таковыхъ,—прибѣгать къ явно насильственнымъ толкованіямъ изреченій Писанія. Иные изъ защитниковъ Filioque даже и слова—*иже отъ Отца исходитъ* приводятъ въ доказательство исхожденія Св. Духа и отъ Сына, объясняя ихъ такъ: Отецъ и Сынъ едино по существу, и все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ и Сынъ, а посему если Духъ исходитъ отъ Отца, то исходитъ и отъ Сына. При подобномъ толкованіи Писанія, очевидно, можно доказывать какую угодно мысль. Такой способъ толкованія Писанія богословами римской церкви примѣняется впрочемъ по отношенію не только къ Filioque, но при обоснованіи и всѣхъ другихъ отступленій римской церкви отъ древне-церковнаго ученія.

б) Не имѣетъ основаній для себя ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына и въ *св. Преданіи*. Мысль, что Духъ Св. исходитъ и отъ Сына, явилась только съ V вѣка въ качествѣ частнаго мнѣнія немногихъ, и то только у западныхъ писателей. Доказательства, представляемыя западными въ потвержденіе того, будто ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына—ученіе древне-церковное, на самомъ дѣлѣ не доказываютъ этого. Это достаточно ясно и неоспоримо показано богословами восточной церкви [1]). *Свидѣтельства, приводимыя изъ писаній древнихъ отцевъ*

---

[1]) *Адамъ Зерникавъ*, въ своемъ сочиненіи „Объ исхожденіи Св. Духа" въ подтвержденіе ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ одного Отца и противъ ученія о Filioque привелъ до 1000 свидѣтельствъ изъ 57 восточныхъ писателей первыхъ десяти вѣковъ и 45 западныхъ первыхъ восьми вѣковъ.

*и учителей церкви* въ доказательство древности этого ученія, частію явно искажены и повреждены, частію не настолько ясны и опредѣленны, чтобы неопровержимо доказывать, будто древніе отцы учили о Духѣ Св. такъ, какъ нынѣ учитъ римская церковь, частію неправильно объясняются, а иныя даже вовсе не принадлежатъ тѣмъ древнимъ учителямъ, которымъ усвояются (изъ подложныхъ или не подлинныхъ произведеній). Прямыя и подлинныя свидѣтельства объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына находятся только у писателей *западныхъ,* и то начиная съ Августина и у его почитателей.

Также же мало доказательными являются и ссылки на ученіе *соборовъ.* На вселенскихъ соборахъ ученіе о Св. Духѣ было исповѣдуемо по никеоцареградскому сумволу; тоже было и на древнихъ помѣстныхъ соборахъ, и не только восточныхъ, но и западныхъ. Въ подтвержденіе ученія объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына могутъ быть указываемы и указываются только на *соборы толедскіе* и другіе, бывшіе въ Испаніи, вносившіе въ свои исповѣданія вѣры Filioque, и на *соборъ ахенскій* при Карлѣ Великомъ въ 809 г. Но всѣ эти соборы—соборы помѣстные, бывшіе на одномъ западѣ, и при томъ поздніе. Что же касается ссылокъ на соборы *ліонскій* (1274 г.) и *флорентійскій* (1439 г.), на которыхъ будто бы и греки исповѣдали вмѣстѣ съ латинами правоту ученія латинскаго о Св. Духѣ, то по своему характеру, цѣли и побужденіямъ оба эти собора вовсе не вселенскіе соборы, и не были приняты ни въ свое время, ни послѣ всею православною церковію; вселенскими (XIV и XV вс. соб.) они именуются западными писателями совершенно неосновательно.

в) Наконецъ, и *само въ себѣ* западное ученіе о Св. Духѣ *заключаетъ многія несообразности.* Такъ, имъ, по замѣчанію патр. Фотія (въ его Окр. посл.), вводится во Св. Троицу *два начала:* одно для Сына и Св. Духа, а другое для Св. Духа, и такимъ образомъ единоначаліе раздѣляется на двоеначаліе, чѣмъ нарушается догматъ о единствѣ Божіемъ. Кромѣ того, оно ведетъ къ мысли о послѣдовательности во времени рожденія и исхожденія въ Богѣ, къ признанію, что Отецъ первоначально раждаетъ Сына, а Духъ Св. исходитъ отъ Отца и уже родившагося Сына,

слѣдовательно, *послѣ Сына*. Но всякая преемственность или послѣдовательность во времени по отношенію къ бытію божескихъ ѵпостасей, конечно, должна быть отвергнута; такая послѣдовательность возможна и есть на самомъ дѣлѣ только въ проявленіяхъ или откровеніяхъ міру лицъ Св. Троицы. Можно усматривать въ этомъ ученіи и другія несообразности.

**Примѣчаніе**. Невозможность обосновать ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына ни на св. Писаніи, ни на св. Преданіи побуждаетъ защитниковъ этого ученія, искать опоры для этого ученія въ чисто *разсудочныхъ соображеніяхъ*. Воззрѣніе, что церковь можетъ возводить на степень догматовъ мнѣнія, добытыя ею посредствомъ ученыхъ изысканій, имѣло вліяніе и на самое возведеніе на степень догмата ученія о Filioque. Очевидна незаконность и неумѣстность усвоенія разуму такого значенія, чтобы въ зависимость отъ него поставлять самую судьбу истинъ вѣры, какъ догматовъ, особенно такихъ, каковъ догматъ о Св. Троицѣ (Прав. испов. 1 ч. 50 вопр.). Тѣмъ не менѣе воззрѣніе, что догматы вѣры могутъ быть основываемы и на чисто разсудочныхъ соображеніяхъ, отражается и на самомъ изложеніи догмата о Св. Троицѣ *въ катихизисахъ римской церкви*. Вотъ образецъ такого изложенія въ одномъ изъ римскихъ катихизисовъ: „мы вѣруемъ, что Богъ, какъ духовное, безконечно-разумное существо, познаетъ Самаго Себя, и, какъ существо совершеннѣйшее, познаетъ Себя самымъ совершеннымъ образомъ. Отъ этого раждается Логосъ, или Слово внутреннее, чрезъ которое Богъ говоритъ Самому Себѣ все то, что Онъ есть, и является или изображаетъ Себя такимъ, какимъ есть. Вотъ почему Слово называется образомъ, изображеніемъ существа Божія. Оно именуется еще Сыномъ Божіимъ, потому, что Слово это раждается отъ существа Божія..... Богъ, зная Себя столь совершеннымъ, какъ Онъ есть, въ точности, долженъ непремѣнно имѣть въ Себѣ удовольствіе и любить Себя любовію совершенною,—отъ этого происходитъ Духъ Святый, называемый также Любовію Божіею; и какъ Сынъ не менѣе любитъ Отца, какъ Отецъ Сына, то и Духъ Св. есть Любовь общая одному и другому, слѣд., происходитъ отъ одного и другаго... Мы имѣемъ одну душу,

въ которой видимъ три различныя силы: умъ, мысль и любовь. Умъ раждаетъ мысль—вотъ образъ Отца: мысль раждается отъ ума—вотъ образъ Сына; и наконецъ, любовь происходящая нѣкоторымъ образомъ отъ ума и мысли,—вотъ образъ Св. Духа". (*Д. Стацевича.* Простр. р.-катол. катихизисъ. Кіевъ. 1889 г. 24 стр.). Подобное изложеніе догмата ведетъ къ совершенно раціоналистическимъ представленіямъ о Троицѣ: личное бытіе Сына и Св. Духа исчезаютъ, Сынъ является какъ самосознаніе Отца, а Духъ Св. какъ Его любовь, т. е. представленіе о личномъ бытіи и свойствахъ превращается въ представленіе отвлеченныхъ качествъ самосознанія и любви въ Богѣ.

II. Исказивъ вселенское ученіе о личномъ свойствѣ Св. Духа, римская церковь внесла это искаженіе и въ никеоцареградскій символъ вѣры. Поэтому 8-й членъ этого символа въ ней читается такъ: „(вѣрую) и въ Духа Святаго, Господа животворящаго, *иже отъ Отца и Сына исходящаго* (qui a Patre Filioque procedit)". Но такое измѣненіе символа ничѣмъ не можетъ быть оправдано. Дѣлать этого церковь римская не имѣла права даже и въ томъ случаѣ, если бы ученіе о Filioque было правильнымъ, ибо всякія измѣненія символа безусловно запрещены прямыми правилами вселенскихъ соборовъ. Тѣмъ болѣе, конечно, незаконно внесеніе въ символъ ученія ложнаго, мнѣнія частнаго, а не всеобщаго вѣрованія церкви. Преступность этого тѣмъ болѣе усиливается, что церковь римская—церковь *частная* (помѣстная), а дополненіе ею допущено въ символѣ церкви *вселенской.* Сознаніе непозволительности измѣнять символъ довольно долгое время не чуждо было даже и представителямъ самой западной церкви. Папа Левъ III хотя повидимому и раздѣлялъ ученіе о Filioque, но рѣшительно отвергъ предложеніе пословъ ахенскаго собора прибавить къ символу это слово. Для охраненія въ цѣлости символа на будущія времена онъ приказалъ вырѣзать его на двухъ серебряныхъ доскахъ (на одной—по гречески, а на другой—по латыни) безъ всякаго прибавленія, и положилъ ихъ въ храмѣ при гробницѣ апостоловъ Петра и Павла, какъ бы подъ ихъ защиту, съ такою подписію: „я, Левъ, поло-

жилъ это по любви къ православной вѣрѣ и для охраненія ея". Папа Іоаннъ VIII въ посланіи къ патріарху Фотію назвалъ даже сообщниками Іуды тѣхъ, которые впервые внесли это прибавленіе въ символъ, обѣщалъ искоренить самое это мнѣніе, допущенное по безразсудству, просилъ только дать на это нѣкоторое время, такъ какъ мнѣніе уже глубоко укоренилось. Легаты Іоанна VIII на константинопольскомъ соборѣ 879 г., вмѣстѣ съ греческими епископами, произнесли анаѳему противъ тѣхъ, кто дерзнулъ бы повреждать святой символъ вѣры своими прибавленіями.

## § 38. Отношеніе догмата о Св. Троицѣ къ разуму.

I. Ученіе о Св. Троицѣ есть глубочайшая *тайна внутренней жизни* Бога, живущаго во свѣтѣ неприступномъ. Разумъ ограниченный не только не въ состояніи самъ по себѣ открыть ее, но не можетъ вполнѣ понять и усвоить ее и послѣ откровенія ея Богомъ.

Но это не значитъ, будто ученіе о тріединомъ Богѣ совершенно *чуждо человѣческому уму*, безусловно непостижимо и непонятно для него, и потому если можетъ быть принято мыслящимъ разумомъ, то не сознательно и разумно, а слѣпою вѣрою. Въ тайнѣ о Св. Троицѣ есть *сторона свѣтлая, постижимая и удобопріемлемая* безъ всякаго противорѣчія законнымъ требованіямъ мысли. Понятна и доступна нашему разумѣнію *общая мысль* этого догмата. Это мысль о внутренней жизни Бога внѣ отношеній Его къ міру, о самооткровеніяхъ этой внутренней божественной жизни. Богъ единъ, но не одинокъ,—solus, sed non solitarius, по выраженію одного учителя церкви. Существо единаго Бога составляютъ: Отецъ, Сынъ и Духъ. Они раздѣльны, какъ особыя лица, и нераздѣльны по существу. Слѣдовательно, въ существѣ Божіемъ есть самостоятельная, независимая отъ міра жизнь, и есть условія для ея проявленія, есть какъ бы особые, различные „образы" существованія въ бытіи Божіемъ—τρόποι ὑπάρξεως въ Богѣ, какъ глубокомысленно говорили, выясняя догматъ, отцы церкви. Есть образъ бытія подъ формою „отчества",—это какъ бы средоточіе внутренней Божіей жизни; есть образъ бытія

подъ формою „сыновства“ или „рожденія“, и образъ бытія подъ формою „исхожденія“. Это какъ бы акты божественной жизни, говоря аналогически, но акты вѣчные, изъ которыхъ слагается внутренняя жизнь Божества, или, если бы можно было такъ говорить о жизни вѣчнаго и безконечнаго Существа, ея процессы. Сверхъ этого положительнаго значенія догматъ о Св. Троицѣ имѣетъ весьма важное *отрицательное значеніе* (метафизическое). Ученіемъ о трехъ лицахъ въ Божествѣ устраняются недоумѣнія и трудности, съ какими повидимому неизбѣжно встрѣчался человѣческій разумъ при рѣшеніи вопроса о *личности* божественнаго безпредѣльнаго Духа. Въ самомъ дѣлѣ, если Богъ есть личность и „одинокъ“ или единоличенъ, то въ чемъ состоитъ Его внутренняя жизнь внѣ отношеній къ міру? Что дѣлалъ Богъ отъ вѣчности и что дѣлаетъ Онъ въ вѣчности? Всѣ эти и подобные вопросы ума человѣческаго о жизни Божества въ Самомъ Себѣ разрѣшаются ученіемъ о Св. Троицѣ, и это рѣшеніе чуждо тѣхъ недостатковъ, какіе присущи всѣмъ естественнымъ попыткамъ ума человѣческаго проникнуть въ тайну божественной жизни. Плодомъ этихъ попытокъ являлись обыкновенно или признаніе божественной жизни жизнію полнаго покоя и неподвижности, т. е. *деизмъ*, или, чтобы избѣжать этого, признаніе рядомъ съ Существомъ безконечнымъ и вѣчнымъ бытія вѣчной матеріи, въ которой бы раскрывалось Божество и проявляло Свою жизнь, т. е. *пантеизмъ*. Христіанское ученіе о тріединомъ Богѣ, исключая крайности этихъ воззрѣній, заключаетъ въ себѣ то, что есть истиннаго въ деизмѣ, т. е. единство Бога и Его безконечное разстояніе отъ міра, Его творенія, но въ тоже время допускаетъ и тотъ моментъ истины, который въ пантеизмѣ является извращеннымъ и искаженнымъ,— именно идею вѣчной плодоносной жизни и присносущной (имманентной) дѣятельности въ Божествѣ, потому что всякая жизнь есть дѣятельность.

II. Совершенную противоположность изложенному воззрѣнію на отношеніе догмата о Св. Троицѣ къ здравому разуму составляетъ воззрѣніе древнѣйшихъ и новѣйшихъ противниковъ этого догмата. Многимъ изъ древнихъ еретиковъ, а въ новѣйшее время социніанамъ и раціоналистамъ догматъ о Св. Троицѣ представ-

ляется заключающимъ въ себѣ внутреннія *противорѣчія* и противорѣчія законамъ нашего мышленія, и потому такимъ, который не можетъ быть принятъ мыслящимъ разумомъ сознательно и разумно, безъ насилія человѣческой мысли. Но такое мнѣніе совершенно неосновательно. Всѣ трудности для разумнаго и сознательнаго принятія этого догмата, какія указывались въ древности, указываются и нынѣ, покоятся на ложныхъ основаніяхъ,—на примѣненіи къ Существу безконечному тѣхъ самыхъ пріемовъ познанія и мышленія, какія употребляются при изслѣдованіи предметовъ міра конечнаго, на забвеніи той истины, что обсуждать безконечное по законамъ бытія матеріальнаго и ограниченнаго и переносить на него условія и формы этого бытія нельзя.

Какъ на главную трудность и противорѣчіе законамъ логики и математическимъ аксіомамъ въ ученіи о Троицѣ издавна указываютъ на невозможность мыслить троичность лицъ въ единствѣ существа. Говорятъ: „одно не три, и три—не одно, между тѣмъ въ этомъ ученіи одно столько же, сколько и три,—три столько же, какъ и одно. Если только одинъ истинный Богъ и между тѣмъ каждое лицо Божества—Богъ, то такое ученіе необходимо приводитъ или къ савелліанизму, или къ тритеизму: къ послѣднему въ томъ случаѣ, когда различіе между божественными лицами реальное, дѣйствительное, а къ первому въ томъ случаѣ, когда различіе мыслимое, идеальное“. Не трудно видѣть неосновательность подобнаго разсужденія. Дѣлающими приведенное возраженіе отношеніе *существа и лица* принимается въ одинаковомъ смыслѣ какъ для *безконечной*, такъ и для *конечной природы*, откуда и выводится, что должно признавать или единство природы и лица въ Богѣ, или трехъ боговъ. Но это заблужденіе. Различіе существа и лица, которое нашъ разсудокъ непремѣнно полагаетъ во всѣхъ конечныхъ существахъ, должно находиться и въ Богѣ, но не въ томъ же именно, а только въ *аналогическомъ* видѣ. Въ Богѣ различіе между существомъ и лицемъ сообразно съ чистѣйшею духовностію и безусловною простотою существа Божія. Вообще же приведенное возраженіе было бы невозможно, если бы ученіе о Троицѣ разсматривалось какъ ученіе о таинственной жизни безконечнаго Духа, къ которой обычныя понятія о конечномъ бытіи неприложимы.

Дѣлаются разнообразныя возраженія и противъ ученія *о различіи лицъ въ Божествѣ по Ихъ личнымъ свойствамъ*. Но всѣ возраженія этого рода исходятъ изъ того, что отличительныя особенности лицъ Троицы, —отчество, сыновство и исхожденіе, мыслятся подобными и существующими съ такими же ограниченіями, какъ въ конечныхъ существахъ, напр., понятіе рожденія божественнаго сближается съ понятіемъ рожденія въ мірѣ конечномъ, исхожденіе, по невозможности опредѣлить отличіе его отъ рожденія, отождествляется съ рожденіемъ и пр. Противъ принятія ученія, напр., *о рожденіи Сына* отъ Отца указываютъ, что допустить оное въ Богѣ значитъ безтѣлеснаго Бога признать тѣлеснымъ, подверженнымъ такимъ же измѣненіямъ, какимъ подвержены всѣ тѣла, противъ *вѣчности* рожденія,—что понятіе о вѣчномъ рожденіи—понятіе противорѣчивое, ибо быть рожденнымъ и вѣчно рожденнымъ—понятія несовмѣстимыя, что если однако же Сынъ вѣченъ и пребываетъ съ Отцемъ, то это значитъ утверждать, что Онъ не Сынъ, а братъ Отцу и др. Подобнаго же характера и возраженія противъ *исхожденія Св. Духа*. Таковы, напр., слѣдующія: если Духъ получилъ бытіе изъ существа другаго лица, то и о Немъ можно и даже должно сказать, что Онъ рожденъ, а въ такомъ случаѣ нужно признать, что у Бога Отца два Сына, а Духъ и Слово суть два брата (Сынъ, слѣдовательно, и не единороденъ), а если Духъ есть и Духъ Сына, то Онъ имѣетъ двухъ отцевъ и одного дѣда, есть сынъ Сына, внукъ Отца и пр. Подобнаго рода разсужденія и возраженія крайне неразумы и недостойны Бога. Что такое въ Богѣ рожденіе и исхожденіе, этого мы не можемъ знать, хотя и научены полагать между ними различіе. Это термины только аналогическіе, за которыми скрывается невѣдомая намъ жизнь Божества; языкъ откровенія въ этомъ случаѣ по необходимости есть только языкъ сравненія или аналогіи.

III. Являясь удобопріемлемою безъ всякаго противорѣчія законнымъ требованіямъ человѣческаго разума, тайна о Св. Троицѣ отчасти можетъ быть даже и уяснена и приближена къ человѣческому пониманію. Это возможно при посредствѣ подобій (аналогій) изъ міра конечнаго. Употребленіе нѣкоторыхъ возвышенныхъ

и таинственныхъ аналогическихъ образовъ въ ученіи о Св. Троицѣ можно находить и въ самомъ св. Писаніи, напр. въ наименованіяхъ Отца—*Свѣтомъ*, Сына Божія—*Премудростію Божіею*, *Словомъ*, *Сіяніемъ славы Божіей*, Духа,—*Дыханіемъ устъ Божіихъ*. Одно изъ подобій, основывающееся на этихъ образныхъ выраженіяхъ Писанія о лицахъ Св. Троицы, внесено и въ самый символъ вѣры для объясненія тайны рожденія Сына,—*Свѣта отъ Свѣта*. Въ Писаніи же (Пс. 32, 6), начало и основаніе аналогіи—слова и дыханія, подъ которыми православною восточною церковію представляется совмѣстность и одновременность происхожденія Сына и Духа Св. отъ Бога Отца, Сына—въ видѣ премудраго и всемогущаго Слова устъ Божіихъ, Духа Св.—въ видѣ животворящаго Дыханія тѣхъ же устъ.

Древнѣйшіе учители церкви подобія тайны Св. Троицы указывали и въ природѣ видимой и въ богоподобной душѣ человѣческой. Изъ явленій видимой природы, какъ на приближающія нѣсколько къ нашему уразумѣнію непостижимое таинство вѣры, они указывали напр. на слѣдующія: на солнце, которое существуетъ само по себѣ и въ тоже время испускаетъ лучи и свѣтитъ, не раздѣляясь отъ того на части, на огонь, свѣтъ отъ огня и теплоту, имѣющіе между собою единство и различіе, на три горящіе свѣтильника, разливающіе одинъ и тотъ же свѣтъ, на источникъ, ключъ и потокъ, неразрывно соединенные между собою и однакожъ различные, на дерево, у котораго корни, вѣтки и плоды образуютъ одно нераздѣльное цѣлое, и другія. Къ этимъ подобіямъ изъ міра физическаго могутъ быть присоединены и другія: такъ, въ мірѣ вещественномъ всякое тѣло имѣетъ три измѣренія—широту, долготу и глубину; время, въ которомъ тѣла развиваются или измѣняются, также слагается изъ трехъ необходимыхъ моментовъ—настоящаго, прошедшаго и будущаго; можно указать какъ на этого же рода подобіе, на равносторонній треугольникъ и мн. др. Но всѣ такія подобія хотя и уясняютъ отчасти догматъ, очень далеки отъ сущности предмета, такъ какъ заимствуются изъ области, не имѣющей ничего общаго съ духовно-личнымъ бытіемъ. Совершеннѣйшее откровеніе тріединства Божія есть созданный по образу Божію духъ человѣка, или внутренній

человѣкъ, и потому въ немъ преимущественно можно находить подобія троичности. Со временъ блаж. Августина и по его примѣру къ подобіямъ изъ нашей личной духовной жизни преимущественно и обращаются, чтобы по возможности уяснить догматъ о Троицѣ, раскрывая это подобіе такъ или иначе. [1] Такъ, указываютъ, какъ на аналогію,—на то, что въ личномъ духѣ человѣческомъ, при его духовномъ *единствѣ*, есть *три силы*—разумъ, воля и чувство, изъ которыхъ каждая представляетъ собою нѣчто особое и отдѣльное, но въ тоже время владѣетъ одною общею духовнею сущностію. Изводятъ объясненіе той же тайны и изъ нравственной стороны существа Божія. *Богъ есть любовь* (1 Іоан. 4, 8. 16); поэтому Отецъ имѣетъ нравственную необходимость проявлять во внѣ Свою благость,—рождаетъ Сына, Который есть предметъ Его любви и въ которой Его нравственное существо находитъ удовлетвореніе. А такъ какъ это взаимодѣйствіе любви между Отцомъ и Сыномъ лишило бы Ихъ самостоятельности въ отношеніи одного къ другому и взаимно уничтожило бы одного въ другомъ,—ибо любовь состоитъ въ тождествѣ и сліяніи субъекта любящаго съ объектомъ любви,—то существуетъ третье лицо, которое приводитъ Ихъ жизнь въ гармонію, примиряетъ и объединяетъ: это—Духъ. Представляютъ объясненіе троичности лицъ въ Божествѣ и по аналогіи съ тройственными актами человѣческаго *самосознанія*. Самосознаніе необходимо предполагаетъ отличеніе своего *„я“* отъ *„ты“* и *„онъ“*. Подобные тройственные акты саморазличенія должны быть и въ Божественномъ самосознаніи, только лишь акты своеобразные; эти акты въ Божествѣ становятся не мыслимыми только актами, а ѵпостасными, слѣдовательно, являются уже не актами въ собственномъ смыслѣ этого слова, а лицами, ибо въ Богѣ самосознаніе и бытіе равны другъ другу, совпадаютъ.

Въ извѣстной степени всѣ эти подобія могутъ приближать къ нашему разуму тайну божеественной жизни, но только прибли-

---

[1]) Блаж. *Августинъ* какъ на такія подобія указывалъ (въ соч. De Trinitate) на единство ума, исходящаго отъ него знанія и затѣмъ любви, а также на память (сознаніе), пониманіе и волю (или любовь),—на единство любящаго, любимаго и самой любви.

жать, а отнюдь не имѣютъ значенія существенныхъ доказательствъ ея. Св. *Иларій* пишетъ: „если мы, разсуждая о Божествѣ, употребляемъ сравненія, пусть не думаетъ никто, что это есть точное изображеніе предмета. Между земнымъ и Богомъ нѣтъ равенства... Всякое сравненіе полезно для разума, но не совсѣмъ прилично Божеству“ (О Троицѣ, I, 6. 19). Но и для разума полезны эти сравненія или подобія только при благоразумномъ пользованіи ими, съ ограниченіями ихъ соотвѣтствія съ Существомъ безконечнымъ, и подъ непремѣннымъ условіемъ при проведеніи ихъ подчиненія разума *церковному опредѣленію догмата*. Исторія удостовѣряетъ, что когда усиливались приводить эти аналогіи сверхъ должной мѣры и чрезъ нихъ пытались совершенно опредѣлить существо Божіе, какъ *равное черезъ равное*, то плодомъ такихъ попытокъ являлись заблужденіе и ересь.



**Часть вторая.**

# О БОГѢ ВЪ ОТНОШЕНІЯХЪ ЕГО КЪ ТВАРЯМЪ.

Тріединый Богъ, всесовершенный и всеблаженный, обитающій во свѣтѣ неприступномъ, благоволилъ открыть Свое невидимое и непостижимое Божество и вѣчную силу (Рим. 1, 19—20), или славу Свою въ мірѣ, и, какъ всеблагій, восхотѣлъ сдѣлать причастниками Своей благости и другія существа. Онъ привелъ изъ небытія въ бытіе все существующее, сохраняетъ бытіе и силы тварей и многоразличными способами направляетъ и содѣйствуетъ достиженію ими великихъ цѣлей, опредѣленныхъ Его святою волею, каковыя и придутъ въ исполненіе въ опредѣленное Имъ время и въ опредѣленной мѣрѣ. Раздѣльнѣе,—Богъ въ отношеніи Его къ міру и людямъ есть *Творецъ* и *Промыслитель* міра, *Совершитель нашего спасенія* (οἰκονομία), и, наконецъ, *Выполнитель* Своихъ вѣчныхъ опредѣленій о всемъ мірѣ и родѣ человѣческомъ. Раскрытіе этихъ истинъ вѣры составляетъ содержаніе второй части Догматическаго Богословія.

Отдѣлъ первый.

## О Богѣ, какъ Творцѣ міра.

Первымъ дѣйствіемъ Божіимъ въ отношеніи Его ко всему бытію конечному было сотвореніе самого этого бытія. Богъ, учитъ церковь, есть „Творецъ небу и земли, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ“, т. е. всей совокупности бытія конечнаго, состоящаго изъ невидимаго міра безплотныхъ духовъ, міра видимаго или вещественнаго и человѣка,—существа чувственно-духовнаго. Ученіе

о томъ, что Богъ есть Творецъ всего міра—одинъ изъ основныхъ догматовъ христіанства, съ которымъ тѣсно связано и ученіе о Богѣ (догматы о Богѣ, какъ личномъ Духѣ, о Св. Троицѣ и ученіе о богопознаніи вообще), и ученіе о всемъ домостроительствѣ человѣческаго спасенія. Съ принятіемъ или непринятіемъ этого догмата измѣняются всѣ наши воззрѣнія на Бога и міръ, на наше положеніе въ мірѣ и нравственное назначеніе.

Ученіе о Богѣ Творцѣ можно раздѣлить на *общее* ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ всего существующаго, и ученіе *частное*, т. е. ученіе о Немъ, какъ Творцѣ главнѣйшихъ видовъ бытія сотвореннаго, именно: а) міра духовнаго (ангеловъ), міра видимаго и в) міра малаго—человѣка и всего рода человѣческаго.

## Глава I.

## Общее ученіе о Богѣ Творцѣ міра.

При изложеніи общаго ученія о Богѣ, какъ Творцѣ, надлежитъ раскрыть ученіе откровенія и церкви: о Виновникѣ міра вообще, о способѣ, времени и послѣдовательности происхожденія міра, а также о его цѣли и сравнительномъ совершенствѣ.

### § 39. Богъ есть Первопричина или Виновникъ міра.

Міръ, какъ совокупность всего бытія конечнаго, имѣетъ причину своего бытія въ Богѣ, а не возникъ какимъ либо образомъ самъ собою, безпричинно или случайно. Такъ научаютъ насъ откровеніе и церковь мыслить о Виновникѣ вселенной. Самыя первыя слова Писанія таковы: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю* (Быт. I, 1). Псалмопѣвецъ говоритъ: *вся елика восхотѣ Господь, сотвори на небеси и на земли, въ моряхъ и во всѣхъ безднахъ* (Пс. 134. 6; сн. 88, 12). Апостолы о Сынѣ Божіемъ учатъ: *вся Тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (Іоан. I, 3). *Тѣмъ создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли* (Кол. I, 16; сн. Дѣян. 14, 15). Церковію исповѣданіе вѣры „во единаго Бога... Творца небу и

земли, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ" съ самаго начала поставлялось и поставляется нынѣ, какъ необходимое условіе для вступленія въ число ея членовъ и принадлежности къ ней.

Истина о Богѣ, какъ единственномъ Виновникѣ и Первопричинѣ міра, признается и естественнымъ разумомъ человѣка, не озареннымъ свѣтомъ откровенія. Она съ необходимостію вытекаетъ изъ самаго понятія о Богѣ, какъ существѣ неограниченномъ и самобытномъ. И потому всѣ, допускающіе бытіе Божества, признаютъ, что міръ произошелъ отъ Бога. Она проповѣдуется всѣми и религіозными и философскими (исключеніе-матеріализмъ съ его ученіемъ о самообразованіи міра изъ вѣчной матеріи) ученіями, такъ что, можно сказать, убѣжденіе въ происхожденіи міра отъ Верховнаго существа—Бога, есть столь же общечеловѣческое убѣжденіе, какъ и убѣжденіе въ бытіи Божіемъ. Но истинный, сообразный съ высочайшими совершенствами существа Божія, отвѣтъ на вопросъ о самомъ *способѣ*, какимъ Богъ произвелъ міръ, даетъ только откровеніе въ своемъ ученіи о происхожденіи отъ Бога всего существующаго *черезъ твореніе*.

## § 40. Богъ произвелъ все существующее чрезъ твореніе.

Богъ есть „Творецъ небу и земли", т. е. Онъ произвелъ все существующее въ пространствѣ и времени чрезъ *твореніе*. Подъ именемъ сотворенія въ богооткровенномъ ученіи разумѣется такое дѣйствіе всемогущества Божія, которымъ произведено все существующее внѣ Бога не изъ чего либо, а *изъ не сущихъ* (ἐξ οὐκ ὄντων—2 Макк. 7, 28), изъ ничего (ex nihilo), единственно свободнымъ дѣйствіемъ воли Божіей. Отсюда,—вѣровать въ Бога, какъ Творца неба и земли, значитъ признавать, что міръ, т. е. совокупность всего бытія конечнаго, созданъ Богомъ не только *по формѣ* (или образу своего существованія), но и *по матеріи* (или по сущности своей) изъ совершеннаго небытія. Ученіемъ о происхожденіи міра чрезъ твореніе отрицаются всѣ другія возможныя предположенія о способѣ происхожденія міра, высказывавшіяся въ древности и нынѣ, именно: ученіе *дуали-*

*стическое*—объ образованіи Богомъ міра изъ готовой, отъ вѣчности существовавшей матеріи, ученіе *пантеистическое*—о произведеніи Богомъ міра изъ собственнаго Своего существа, и тѣмъ болѣе, ученіе *матеріалистическое*—о самообразованіи міра изъ вѣчной матеріи.

Въ откровеніи ясно выражена истина что „Богъ сотворилъ міръ изъ ничего“ (Пр. исп. 1 ч. вопр. 8 и 18).

Бытописатель свидѣтельствуетъ: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю* (Быт. 1, 1). Словами *небо и земля* священными писателями обыкновенно обозначается весь объемъ бытія сотвореннаго (напр. Пс. 148, 1—6. 8—11; 88, 12; Дѣян. 14, 15), тоже, что у апостола словами—*видимое* и *невидимое* (Кол. 1, 16). Это все Богъ *сотвори*—bara (creavit). Словомъ bara въ евр. яз. обозначаются творческія дѣйствія Божіи въ отличіе отъ дѣйствій человѣческихъ. Оно содержитъ въ себѣ понятіе не просто образованія, формированія изъ готоваго вещества (въ послѣднемъ случаѣ употребляются синонимическія съ bara слова, именно: asah—дѣлать и jazar—образовать), а созданія творческаго (изъ не сущихъ). Посему только одинъ Богъ называется Bore—Творецъ. Въ частности, что и бытописатель этимъ словомъ обозначаетъ мысль о творческомъ происхожденіи неба и земли (изъ ничего), видно изъ связи и состава его рѣчи. Въ связи съ словомъ *въ началѣ* (евр. bereschit), т. е. когда еще ничего не было, *сотвори*—bara несомнѣнно выражаетъ мысль о твореніи изъ ничего. Тоже ясно и изъ указанія, что изъ созданной земли, которая *бѣ невидима и не устроена* (2 ст.), Богъ образовалъ постепенно все видимое.

Истина о происхожденіи всего существующаго внѣ Бога чрезъ твореніе, кратко и просто выраженная Моисеемъ, повторяется во всѣхъ писаніяхъ ветхаго завѣта. Вѣру въ Бога, какъ Творца міра, исповѣдуетъ Іовъ, когда говоритъ: *кто убо не разумѣ во всѣхъ сихъ* (т. е. въ тваряхъ), *яко рука Господня сотвори сія* (Іов. 2, 9)? То же повторяетъ Псалмопѣвецъ: *въ началѣхъ ты, Господи,* говоритъ онъ, *землю основалъ еси, и дѣла руку Твоею суть небеса. Та погибнутъ, Ты же пребываеши: и вся яко риза обветшаютъ, и яко одежду*

*свіеши я, и измѣнятся. Ты же тойжде еси* (Пс. 101, 26—28). Послѣдними словами, очевидно, устраняется мысль о созданіи измѣнчиваго бытія изъ неизмѣннаго существа Божія въ смыслѣ пантеистическомъ, а умолчаніе о веществѣ, изъ котораго бы все было произведено Богомъ, показываетъ, что все существующее внѣ Бога—дѣло творческаго всемогущества Божія: *Той рече, и быша; Той повелѣ, и создашася* (Пс. 32, 9; 148, 5). Вѣру въ Бога, какъ Творца міра, исповѣдывали и пророки, и постоянно напоминали объ этой истинѣ своему народу въ виду склонности евреевъ къ почитанію суетныхъ и ничтожныхъ боговъ (Ис. 51, 13; 45, 18; Іер. 10, 11—12; 32, 17; Дан. 14, 5 и др.).

Въ позднѣйшее время возвышеннѣйшій образецъ исповѣданія вѣры въ Бога Творца явила благочестивая мать Маккавеянка. Убѣждая во время гоненія Антіоха къ терпѣливому мученичеству за вѣру отцевъ одного изъ сыновей своихъ, она выразила исповѣданіе этой вѣры такъ: *молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю, и вся, яже въ нихъ, видящъ, уразумѣеши, яко отъ не сущихъ сотвори сія Богъ* (ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός—2 Макк. 7, 28),—*отъ не сущихъ* т. е. все создано одною силою всемогущества Божія, а не изъ какого либо готоваго начала (οὐκ ἐξ ὄντων,—*не изъ чего либо*, какъ сказано въ алекс. спискѣ кн. Маккавеевъ, въ Вульгатѣ-ex nihilo).

Въ новомъ завѣтѣ во всей силѣ подтверждается ветхозавѣтное ученіе о твореніи, но съ тѣмъ восполненіемъ, что показывается участіе особенно Сына Божія въ дѣлѣ творенія. Такъ, о Богѣ говорится, что Онъ *нарицаетъ несущая, яко сущая* (καλῶν τά μὴ ὄντα, ὡς ὄντα), т. е. несуществовавшее призываетъ къ бытію (Рим. 4, 17; сн. Быт. 17, 5). О Сынѣ Божіемъ еванг. Іоаннъ учитъ: *вся Тѣмъ быша* (πάντα т. е. все, что ни существуетъ, слѣдовательно и матерія), *и безъ Него ничтоже бысть* (усиленіе и подтвержденіе прежней мысли), *еже бысть* (Іоан. 1, 3; сн. Апок. 4, 11). О томъ же ап. Павелъ говоритъ такъ: *Тѣмъ* (Сыномъ Божіимъ) *создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая* (Кол. 1, 16; ср. Евр. 3, 4); еще: *изъ Того, и Тѣмъ и въ Немъ вся-*

*ческая* (Рим. 11, 36), т. е. все, что не есть Богъ,—все бытіе временное имѣетъ начало и причину бытія своего не въ самомъ себѣ, но въ Богѣ, и только въ одномъ Богѣ, а слѣдовательно напрасно было бы предполагать что либо подобное матеріи существовавшимъ или существующимъ внѣ или независимо отъ Бога.

О такомъ способѣ происхожденія міра, т. е. *чрезъ твореніе*, сообщаетъ намъ только откровенная религія, изъ которой мысль о твореніи перешла и въ т. н. естественныя религіи, напр. магометанство, а также и въ философію. Естественный разумъ собственными усиліями не дошелъ до нея, и даже теперь, когда эта истина возвѣщается человѣку съ дѣтства и кажется весьма простою и понятною, человѣкъ или извращаетъ ее, или же не принимаетъ ее всякій разъ, какъ только отрывается отъ почвы откровенія и отдается собственнымъ умозрѣніямъ. Собственными силами человѣкъ могъ лишь возвысится до мысли, что Богъ есть вообще Первопричина міра, его Художникъ или Мірообразователь, но не могъ перешагнуть бездны, отдѣляющей бытіе *отъ небытія*, иначе—возвысился лишь до идеи *мірообразованія*, но не до идеи чистаго *творенія*, впадалъ и впадая при этомъ, какъ показываетъ исторія многоразличныхъ системъ древней и новой философіи, въ дуализмъ, или въ пантеизмъ, а при отверженіи бытія Божества—и въ матеріализмъ.

Что касается *возможности* происхожденія всего существующаго изъ совершеннаго небытія, то древнѣйшіе учители церкви въ объясненіе этого указывали на всемогущество Божіе, для котораго нѣтъ ничего невозможнаго. "Что было бы великаго, спрашивалъ напр. *Ѳеофилъ Антіохійскій*, если бы Богъ создалъ міръ изъ матеріи готовой? И человѣкъ-художникъ, если получитъ отъ кого вещество, дѣлаетъ изъ него, что захочетъ. Могущество же Бога обнаруживается въ томъ, что Онъ изъ ничего творитъ, что хочетъ, и такъ, какъ хочетъ" (Къ Автол, II, 4; сн. 10). „Тогда какъ люди, равсуждаетъ св. *Ириней*, могутъ дѣлать что либо не изъ ничего, а при посредствѣ матеріи, Богъ собственно превосходитъ людей тѣмъ, что Онъ Самъ призвалъ къ бытію матерію Своего созданія, которая прежде не существовала" (Пр. ерес. II кн. X, 2 и 4). Тоже говорили и другіе отцы церкви.

По словамъ св. *Аѳанасія* „если Богъ не Самъ виновникъ вещества, а всякое существо творитъ изъ вещества готоваго, то ясно, что Онъ безсиленъ, потому что ничего дѣйствительнаго не въ состояніи произвести безъ вещества, подобно тому, какъ и древодѣлатель, безъ сомнѣнія, по безсилію, не имѣя у себя дерева, не можетъ сдѣлать никакой нужной вещи“ (Сл. о воплощ. 2; сн. Лакт. Бож. наст. II, 9).

## § 41. Твореніе міра не отъ вѣчности, а во времени, или вмѣстѣ съ временемъ.

I. Міръ существуетъ не отъ вѣчности, а сотворенъ Богомъ во времени, или вмѣстѣ съ временемъ. Догматъ о временности міротворенія вытекаетъ прямо изъ ученія о созданности міра. Если міръ созданъ, значитъ онъ нѣкогда не существовалъ, и слѣдовательно, имѣетъ начало. Творецъ и его твореніе и не могутъ быть совѣчными: причинѣ производящей необходимо существовать прежде того, что отъ нея произошло. Такимъ образомъ за созданнымъ нужно признать начальность или *временность*. Мало этого. Время не есть что либо существующее независимо отъ вещей, а есть не иное что, какъ преемственныя и послѣдовательныя перемѣны, происходящія въ бытіи вещей; безъ таковыхъ перемѣнъ не было бы мѣста и для времени. Посему даже правильнѣе говорить, что Богъ сотворилъ все существующее не только не отъ вѣчности, а во времени, но и *вмѣстѣ съ временемъ*. Православная церковь и учитъ, что Богъ есть „Творецъ не только вещей, но и самаго времени и вѣка, въ который вещи получали бытіе“ (Пр. Исп. I ч., отв. на вопр. 33).

Откровеніе утверждаетъ истину о временности міротворенія, когда упоминаетъ прямо о началѣ вселенной: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю* (Быт. I, 1), и указываетъ, что ея нѣкогда не было: *прежде даже горамъ не быти и создатися земли и вселеннѣй* (Пс, 89, 3), или—*нынѣ прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имѣхъ у Тебе прежде міръ не быть* (Іоан. 17, 5). Съ другой стороны, вѣчнымъ или не имѣющимъ ни начала, ни конца своего бытія

(Апок. 1, 8) по сравненію съ всѣмъ, отъ Бога происшедшимъ, оно называетъ одного только Бога. Если же Онъ одинъ безначаленъ, то все остальное, слѣдовательно, не безначально. Твореніе самаго времени усвояется Богу въ словахъ апостола о Сынѣ Божіемъ: *Имъ же и вѣки сотвори* (Евр. 1, 2; ср. Притч. 8, 22—23).

Міръ хотя созданъ во времени или вмѣстѣ съ временемъ, но мысль о созданіи міра была отъ вѣчности присуща уму Божественному и притомъ какъ мысль о созданіи онаго въ опредѣленное время: *разумна* (γνωστὰ—вѣдомы) *отъ вѣка суть Богови вся дѣла Его* (Дѣян. 15, 18). Богъ отъ вѣчности, прежде созданія міра созерцалъ въ умѣ Своемъ всѣ Свои будущія созданія. По словамъ ап. Павла, *вѣка*, т. е. времена и весь сотворенный міръ, по творческому глаголу Божію стали быть видимыми *отъ неявляемыхъ*, т. е. изъ существованія ихъ отъ вѣчности въ умѣ Божіемъ въ одномъ только мысленномъ или сокровенномъ видѣ (Евр. 11, 3).

Здравая мысль можетъ убѣждаться въ томъ, что міръ не безначаленъ, изъ наблюдаемой въ немъ *измѣняемости*, изъ постояннаго возникновенія и возрастанія, распаденія и разрушенія (Псал. 101, 26—28). Что измѣняемо, то не можетъ быть вѣчно; измѣненіе совершается во времени и не можетъ быть представлено безъ начала. И напротивъ, то составляетъ общепризнанную истину: „что существуетъ отъ вѣчности, то должно вѣчно и оставаться такимъ, какимъ оно отъ вѣчности существуетъ", т. е. должно быть вѣчно неизмѣняемымъ, и при томъ-не только по существу, но и по состоянію. Посему являлось бы несообразностію съ здравымъ мышленіемъ допускать вѣчность міра, подверженнаго постояннымъ измѣненіямъ во всѣхъ своихъ частяхъ. Съ другой стороны, признавать безначальность или вѣчность міра значило бы признавать его въ этомъ отношеніи равнымъ Богу. Но „если Богъ не одинъ вѣченъ, замѣчаетъ, *Тертулліанъ*, въ такомъ случаѣ Онъ и не Богъ" (Прот. Гермог. 4; Прот. Марк. 1. 15). Тогда неизбѣжны или дуалистическія или пантеистическія представленія о Божествѣ, одинаково ложныя. Въ этомъ

особенное значеніе откровеннаго ученія о временности міра и превосходство онаго предъ противоположнымъ ученіемъ о вѣчности міра.

**Примѣчаніе.**—Но если міръ созданъ не отъ вѣчности, то что дѣлалъ Богъ прежде сотворенія міра? Внутренняя жизнь Божества составляетъ тайну для ограниченнаго разума. Но христіанское ученіе о тріѵпостасности Божества даетъ разумѣть, что въ Богѣ возможна и дѣйствительно существуетъ безконечная полнота внутренней личной жизни, къ которой бытіе міра ничего не можетъ прибавить. „Спрашиваю“, разсуждаетъ св. *Григорій Богословъ*, „поелику Богу нельзя приписать недѣятельности и несовершенства; то чѣмъ была занята Божія мысль прежде, нежели Всевышній, царствуя въ пустотѣ вѣковъ, создалъ вселенную и украсилъ формами?—Она *созерцала* вожделенную свѣтлость Своея доброты, равную и равно совершенную *свѣтозарность трисіяннаго Божества*, какъ извѣстно сіе единому Божеству, и кому открылъ то Богъ. Мірородный Умъ *разсматривалъ* также въ великихъ Своихъ умопредставленіяхъ Имъ же составленные *образы міра*, который произведенъ впослѣдствіи, но для Бога и тогда былъ *настоящимъ*. У Бога все предъ очами, и что будетъ, и что было, и что есть теперь. Для меня такой раздѣлъ положенъ временемъ, что одно впереди, другое позади; а для Бога все сливается въ одно, и все держится въ мышцахъ великаго Божества“ (Пѣсн. таинств. сл. 4). Этимъ совершенно устраняется пантеистическая необходимость мыслить міръ вѣчнымъ обнаруженіемъ Божества.

## § 42. Участіе всѣхъ лицъ Св. Троицы въ дѣлѣ творенія.

Откровеніе и церковь научаютъ усвоять дѣло творенія не одному какому либо лицу Божества, а всѣмъ тремъ лицамъ Св. Троицы. „Вѣруемъ, учатъ восточные патріархи, что *тріѵпостасный Богъ, Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, есть Творецъ* всего видимаго и невидимаго“ (Посл. 4 чл.). Понятно, что какъ догматъ о тріѵпостасности Божества есть догматъ богооткровенный—въ особенномъ и полнѣйшемъ значеніи этого слова, такъ и объ

участіи всѣхъ лицъ св. Троицы въ дѣлѣ творенія мы можемъ имѣть вѣдѣніе настолько, насколько это намъ открыто Самимъ Богомъ. Разумъ человѣческій своими силами не можетъ возвыситься до познанія этой истины.

I. Прикровенныя указанія на участіе всѣхъ лицъ св. Троицы въ дѣлѣ творенія находятся въ ветхомъ завѣтѣ, но въ яснѣйшемъ свѣтѣ эта истина выражена въ откровеніи новаго завѣта. Общія указанія на эту истину можно видѣть во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ Писанія, въ которыхъ твореніе міра приписывается Божеству вообще, которое тріѵпостасно, а не одному изъ лицъ св. Троицы. Такихъ свидѣтельствъ много и въ ветхомъ (Ис. 45, 7; Іер. 10, 12; Пс. 113, 23; 133, 8), и въ новомъ завѣтѣ (Дѣян. 14, 15; 17, 24; 2 Кор. 11, 12; Евр. 3, 4). Особенно знаменательны въ этомъ отношеніи выраженія бытописателя: *въ началѣ сотвори Богъ* (bara Elohim) *небо и землю* (Быт. 1, 2); *и рече Богъ: сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію Нашему* (26 ст.). Но есть въ Писаніи и такія свидѣтельства, къ которыхъ съ раздѣльностію указывается на творческую дѣятельность того или другого лица св. Троицы.

Такъ, о Богѣ Отцѣ напр. говорится: *намъ единъ Богъ Отецъ, изъ Него же вся* (1 Кор. 8, 6; Евр. 2, 10). Въ молитвѣ апостольской (Дѣян. 4, 24—28) начальныя слова: *Владыко, Ты Боже сотворивый небо и землю и море, и вся еже въ нихъ!* обращены собственно къ Богу Отцу.

Сыну Божію усвояется участіе въміротвореніи напр. въ словахъ: *вся Тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (Іоан. 1, 3), или: *Тѣмъ* (Сыномъ) *создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли,... всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася* (Кол. 1, 16; Евр. 1, 3; 1 Кор. 8, 6). Въ ветхомъ завѣтѣ прикровенно указывается на участіе Сына въ твореніи въ словахъ Самой ѵпостасной Премудрости о Самой Себѣ: *когда Онъ* (Іегова) *уготовлялъ небеса, Я была тамъ.... Тогда Я была при Немъ художницею* (Прнтч. 8, 27. 30).

На участіе Св. Духа въ міротвореніи болѣе ясно указано въ ветхомъ завѣтѣ. Въ словахъ бытописателя: *Духъ Божій ношашеся верху воды* (Быт. 1, 2), Духъ представляется какъ

бы вливающимъ жизнь въ новосозданное вещество. Можно видѣть подобное же указаніе въ слѣдующихъ словахъ Псалмопѣвца, въ которыхъ Духъ представляется отличнымъ отъ Іеговы: *послеши Духа Твоего и созиждутся* (т. животныя), *и обновиши лице земли* (Пс. 103, 30; ср. 32, 6). Онъ же говоритъ: *Словомъ Господнимъ небеса утвердишася, и Духомъ устъ Его вся сила ихъ* (Пс. 32, 6). Одинъ изъ друзей Іова (Эліуй) исповѣдывалъ: *Духъ Божій создалъ меня, и дыханіе Вседержителя дало мнѣ жизнь* (Іов. 33, 4). Въ новомъ завѣтѣ мало и не такъ ясно говорится о томъ же. Вообще же Духъ Св. въ отношеніи къ міру въ Писаніи изображается преимущественно Источникомъ и Подателемъ жизни и Творцемъ *новой твари* (Лук. 1, 25; Іоан. 3, 6; 20, 22—23; 1 Кор. 12, 8—11 и др.).

Церковію ученіе объ участіи всѣхъ лицъ Троицы въ дѣлѣ творенія внесено и въ самый никеоцареградскій сѵмволъ. Сѵмволъ учитъ вѣровать въ „Бога Отца,... Творца небу и земли, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ",—въ „Сына Божія,... Имъ же вся быша" и въ „Духа Св.... Господа животворящаго".

II. Въ чемъ состояло участіе каждаго лица Св. Троицы въ дѣлѣ творенія? Писаніе не открываетъ намъ объ этомъ съ полною ясностію, но можно находить въ немъ указанія, что есть разность въ творческой дѣятельности Отца, Сына и Св. Духа. Такъ, въ Писаніи встрѣчаются выраженія, что все происходитъ *изъ* (ἐξ) или *отъ* (ὑπό) *Отца* (1 Кор. 8, 6; 2 Кор. 5, 18), *чрезъ* (διά) *Сына* или *Сыномъ* (Іоан. 1, 3; Кол. 1, 16; Евр. 1, 3 и др.), *въ* (ἐν и εἰς) *Духѣ Святомъ* (Еф. 2, 18; Рим. 11. 36), что *изъ Того, и Тѣмъ, и въ Немъ всяческая*—ἐξ Αὐτοῦ, καὶ δι᾽ Αὐτοῦ, καὶ ἐν Αὐτῷ τὰ πάντα (Рим. 11, 36). Древніе учители церкви мысль, содержащуюся въ такихъ изреченіяхъ Писанія, кратко выражали такъ: „Отецъ сотворилъ міръ чрезъ Сына въ Духѣ Святомъ", или: „все отъ Отца чрезъ Сына въ Духѣ Святомъ". Подробнѣе же св. *Василій В.* разность въ творческой дѣятельности лицъ Св. Троицы опредѣлялъ слѣдующимъ образомъ: „въ твореніи ихъ (ангеловъ) представляй *первоначальную причину* (προκαταρκτικὴν αἰτίαν) сотвореннаго—Отца, и *причину зиждительную* (δημιουργικὴν)—Сына, и *причину*

*совершительную* (τελειωτικήν)— Духа, такъ что служебные духи имѣютъ бытіе по *волѣ* Отца, приводятся же въ бытіе *дѣйствіемъ* Сына, и *совершаются въ бытіи* присутствіемъ Духа... Посему представляй Трехъ—повелѣвающаго Господа, созидающее Слово, и утверждающаго Духа".—„Божескій Духъ всегда окончательно совершаетъ все, происходящее отъ Бога чрезъ Сына" (О Св. Духѣ, 16; Прот. Евн. V). Подобнымъ же образомъ опредѣляется разность въ творчествѣ Отца, Сына и Св. Духа и у *Григорія Богослова*. Онъ говоритъ, что Богъ Отецъ пожелалъ создать существа, которыя могли бы наслаждаться Его благостію, произвелъ въ Себѣ мысль о нихъ, *„и мысль" Его* „стала дѣломъ, которое *исполнено Словомъ и совершено Духомъ* (Сл. 37 и 45).

Представляя такъ различіе творчества лицъ Св. Троицы, древніе учители однако не допускали мысли, будто Сынъ и Духъ были лишь служебными орудіями или дѣятелями при твореніи,— Они зиждительно совершали Отчую волю и мысль (Іоан. 1, 3), или,—что несовершенно творческое дѣйствованіе Отца безъ Сына, Сына безъ Духа. Каждое изъ лицъ Св. Троицы обладаетъ силою полною и совершенною для дѣйствованія и созиданія. Причина такого распредѣленія дѣятельности лицъ Св. Троицы въ дѣлѣ творенія заключается единственно въ волѣ тріvпостаснаго Бога, Который такъ именно восхотѣлъ явить Себя міру. „Если Отецъ созидаетъ чрезъ Сына, говоритъ св. *Василій В.*, то симъ ни зиждительная сила въ Отцѣ не представляется несовершенною, ни дѣйствіе Сына не признается безсильнымъ... И у Отца, дѣйствующаго вся во всѣхъ, не несовершенно дѣйствованіе, и у Сына не недостаточно созиданіе, если не совершено Духомъ... Ни Отецъ, созидающій единымъ хотѣніемъ, не имѣлъ бы нужды въ Сынѣ, однако же *хощетъ чрезъ Сына*; ни Сынъ, дѣйствующій подобно Отцу, не имѣлъ бы нужды въ содѣйствіи, однако же и *Онъ хощетъ совершать* чрезъ Духа" (Къ Амфил. о Св. Духѣ, 8 и 16 гл.). Понятно также, что, при единствѣ и нераздѣльности по существу лицъ Св. Троицы, неправильнымъ было бы творчество Отца признавать совершенно чуждымъ Сыну и Духу, равно и творчество Сына и Духа—чуждымъ Отцу.

Всѣ лица Троицы имѣюуъ единую мысль, единую силу, единое дѣйствіе, различаются же по личнымъ Своимъ свойствамъ. Вообще же необходимо помнить, что различіе въ дѣятельности Отца, Сына и Св. Духа при созданіи вселенной есть тайна, какъ великую тайну для насъ составляетъ и внутренняя жизнь единаго во Св. Троицѣ Бога.

## § 43. Образъ Божественнаго творенія міра.

Образъ Божественнаго творенія міра непостижимъ для ограниченнаго ума человѣческаго. На всегдашнемъ опытѣ мы видимъ только происхожденіе изъ готоваго матеріала, но не видимъ происхожденія чего либо изъ совершеннаго небытія. Усвоять тайну творенія мы можемъ только вѣрою. *Вѣрою разумѣваемъ совершитися вѣкомъ глаголомъ Божіимъ, во еже отъ неявляемыхъ видимыхъ быти* (Евр. 11, 3), учитъ апостолъ. Вѣра, по мысли апостола, вводитъ насъ въ уразумѣніе того, какъ дѣйствіемъ всемогущества Божія *вѣка* (τοὺς αἰῶνας), т. е. времена, ставшія существовать только съ появленіемъ зависимыхъ отъ условій времени существъ, а слѣдовательно и весь сотворенный міръ, *отъ неявляемыхъ* (μὴ φαινομένων), т. е. изъ существованія ихъ отъ вѣчности въ умѣ Божіемъ только въ одномъ мысленномъ и сокровенномъ видѣ, стали быть *видимыми* (τὰ βλεπόμενα), т. е. проявилась и осуществилась въ дѣйствительности мысль Божія о созданіи міра при отсутствіи всякаго сторонняго или внѣшняго матеріала.

Не объясняя существа тайны творенія, откровеніе даетъ разумѣть, что образъ творенія міра вполнѣ сообразенъ съ свойствами всесовершеннаго существа Божія. Оно учитъ, что твореніе не вызвано было какими либо непредвидѣнными Богомъ, случайными и внѣшними причинами, но отъ вѣчности предопредѣлено Имъ же Самимъ. *Разумна* (вѣдомы) *отъ вѣка суть Богови вся дѣла Его* (Дѣян. 15, 18; сн. Дан. 13, 42; Сир. 23, 29; 39, 26). Міротвореніе, слѣдовательно, есть только осуществленіе

*вѣчныхъ умопредставленій* (идей) Божіихъ о мірѣ, въ которыхъ Онъ созерцалъ отъ вѣка всѣ будущія свои созданія [1]).

Вмѣстѣ съ вѣчностію мысли о мірѣ должно представлять *вѣчнымъ* и *хотѣніе* Божіе произвести міръ, конечно, какъ хотѣніе произвести міръ въ опредѣленное время, ибо безначальное и вѣчное бытіе свойственно только Богу, но не можетъ быть свойственнымъ сотвореннымъ существамъ.

Далѣе, откровеніе учитъ, что міръ сотворенъ Богомъ по изволенію Его *свободной воли*, а не по какой либо необходимости. *Вся елика восхотѣ Господь, сотвори на небеси и на земли, въ моряхъ и во всѣхъ безднахъ* (Пс. 134, 6; сн. Пс. 113, 11; Апок. 4, 11). Иначе и не возможно представлять твореніе міра, какъ дѣйствіемъ свободной воли Божіей. Если бы не было въ Богѣ свободнаго желанія сотворитъ міръ, то Онъ и не сотворилъ бы его, потому что по отношенію къ дѣйствіямъ Божіимъ не мыслимо ни внѣшнее, ни внутреннее принужденіе. Внѣшнее принужденіе не мыслимо, ибо Онъ единый самобытный и всемогущій; при томъ же до начала міробытія кромѣ Бога ничего не было. Но не могло быть въ Богѣ и внутренняго принужденія къ творенію. Богъ, какъ существо всесовершенное, а потому всеблаженное, не имѣлъ нужды въ какомъ либо иномъ, отличномъ отъ Себя бытіи, для восполненія Своего совершенства и блаженства. Предположеніе о внутреннемъ принужденіи Бога къ созданію міра необходимо ведетъ къ ложнымъ понятіямъ о Богѣ и мірѣ въ смыслѣ пантеистическомъ.

Наконецъ, все сотворено Богомъ безъ малѣйшаго затрудненія и какихъ либо препятствій, согласно Его вѣчнымъ умопредставленіямъ о мірѣ и опредѣленіямъ Его воли. Это предполагается самымъ понятіемъ о всемогуществѣ Божіемъ. Писаніе свидѣтельствуетъ о творчествѣ Божіемъ: *рече Богъ: да будетъ,—и бысть (Быт. 1 гл.); Той рече, и быша, Той повелѣ, и созда-*

---

[1]) „Богъ видѣлъ все, прежде чѣмъ стало существовать, говоритъ св. *І. Дамаскинъ*, отъ вѣчности представляя въ умѣ Своемъ; и каждая вещь получаетъ бытіе свое въ опредѣленное время, вслѣдствіе вѣчной Его, съ хотѣніемъ соединенной мысли, которая есть *предопредѣленіе, образъ* и *предначертаніе*" (Точн. изл. вѣры, 1 кн. 9 гл.; сн. Объ иконахъ, сл. 3).

*шася* (Пс. 148, 5; сн. Ис. 40, 22—23). Подъ творческимъ словомъ Божіемъ, конечно, должно разумѣть не какой либо членораздѣльный звукъ, или слово, подобное человѣческому, но именно выраженіе всемогущей воли Божіей. *Богъ нарицаетъ не сущая, яко сущая* (Рим. 4, 17).

Итакъ, Богъ сотворилъ міръ по вѣчнымъ первообразамъ (идеямъ) Своимъ о немъ, совершенно свободно, всемогуществомъ воли Своей. Въ образахъ отъ вѣка предначертанъ былъ планъ мірозданія, свободная воля благоволила въ опредѣленное время осуществить этотъ планъ, дѣйствіе всемогущества Божія вызвало изъ небытія въ бытіе сообразный съ вѣчными первообразами міръ.

## § 44. Побужденіе и цѣль творенія.

Волѣ Божіей, какъ волѣ всесовершеннѣйшаго Существа, не свойственно дѣйствовать безъ достойныхъ побужденій (произвольно или по случайнымъ влеченіямъ чувства), а всемогуществу высочайше премудраго Существа—безъ цѣлей. *Не вотще сотворихъ ю*, говоритъ Богъ о землѣ (Ис. 45, 18). *Не всуе сотворилъ есть вся, елика сотворихъ въ немъ*, (Іерусалимѣ), *глаголетъ Адонаи Господь* (Іез. 14, 23). Итакъ, что же побудило Бога къ созданію міра, и для какой цѣли онъ созданъ? *Божія никтоже вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11). Слѣдовательно, о побужденіяхъ и цѣли творенія мы можемъ знать только изъ откровенія Божія.

Православною церковію откровенное ученіе о побужденіяхъ и цѣли творенія преподается такъ: „должно вѣрить, что Богъ,... будучи благъ и преблагъ, хотя Самъ въ Себѣ пресовершенъ и преславенъ, сотворилъ изъ ничего міръ на тотъ конецъ, дабы и другія существа, *прославляя Его, участвовали въ Его благости*“ (Пр. Исп. ч. 1 отв. на вопр. 8; сн. Простр. Кат. о. 1 чл.). Такимъ образомъ, побужденіемъ къ творенію міра служила безконечная *благость Божія*, или желаніе имѣть причастниковъ славы Своей внѣ Своей внутренней жизни, а цѣлію творенія—*блаженство тварей и слава Творца.*

Любовь породила въ Богѣ желаніе сотворить міръ и подвигнула Его всемогущество и премудрость къ осуществленію этого желанія. Другого, наиболѣе достойнаго Божества побужденія къ творенію, трудно и представить. Благость и любовь есть какъ бы самая сущность Божія. *Богъ любы есть* (Іоан. 4, 8. 16). *Никто же благъ, токмо единъ Богъ* (Марк. 10, 18). Поэтому и воля Его блага и желаетъ только добра. Но любви не свойственно оставаться замкнутою, не проявляться во внѣ. Напротивъ, одно изъ основныхъ свойствъ любви или благости—сообщать свои блага возможно большему числу существъ и въ возможно большей мѣрѣ. По безконечной благости Своей Богъ и создалъ міръ съ безчисленными родами способныхъ къ принятію благъ конечныхъ видовъ и формъ жизни, и сообщилъ имъ столько и такихъ благъ, сколько и какія можетъ принять конечное живое существо по самой своей природѣ. И Писаніе, обращая наши взоры на самыя творенія, приглашаетъ видѣть и исповѣдывать въ твореніи дѣло благости Божіей: *благъ Господь всяческимъ и щедроты Его на всѣхъ дѣлѣхъ Его* (Пс. 144, 9; сн. Прем. 11, 25—27). *Исповѣдайтеся Господеви, яко благъ, яко въ вѣкъ милость Его* (Пс. 105, 1 и слѣд.; сн. 135, 5—9).

На благость Божію, какъ на побужденіе къ созданію міра, указывали и древніе отцы церкви. „Богъ ни въ чемъ не нуждается", говоритъ блаж. *Өеодоритъ*, „но Онъ, будучи бездна благости, благоволилъ не сущимъ даровать бытіе" (На быт. вопр. 4). По словамъ св. *І. Дамаскина*, „благій и всеблагій Богъ не удовольствовался созерцаніемъ Себя Самого, но по (преизбытку) благости Своей благоволилъ, чтобы произошли существа, пользующіяся Его благодѣяніями и причастныя Его благости" (Изл. в. II, 2).

Міръ, сотворенный по благости Божіей, есть лишь отображеніе совершенствъ Божіихъ, выраженіе во внѣшнемъ бытіи Его вѣчной силы и Божества (Рим. 1, 20). До сотворенія міра Богъ, при полнотѣ Своей внутренней жизни, въ образахъ (идеяхъ) созерцалъ и безчисленныя міровыя существа, какъ отобразы Своихъ совершенствъ. Но совершенства Его, какъ истинное и высшее благо,

составляютъ предметъ Его любви. Понятно, что не могутъ не составлять предмета Его любви и отображенія Его собственнаго существа, т. е. Его совершенствъ, въ разнообразныхъ конечныхъ видахъ и формахъ сотвореннаго бытія (нѣкоторое подобіе сего—любовь человѣка къ своимъ идеаламъ и созданіямъ). Отсюда слѣдуетъ, что благость или любовь Божія, какъ побужденіе къ созданію міра, имѣетъ глубочайшимъ основаніемъ своимъ безконечную любовь Его къ высочайшимъ совершенствамъ тріvпостаснаго существа Его.

Сообразна съ побужденіемъ *и цѣль творенія*. Богъ все сотворилъ для блаженства тварей и великія ради славы Своея. Что *блаженство* тварей составляетъ одну изъ цѣлей творенія, ясно изъ того побужденія, по которому Богъ благоволилъ создать міръ. Откровеніе удостовѣряетъ въ этомъ, когда учитъ, что всѣ дѣйствія Божіи въ отношеніи къ міру—промышленіе, искупленіе, спасеніе человѣка имѣютъ цѣлію блаженство тварей. Этимъ показывается, что блаженство тварей было и цѣлію творенія.

Но какъ глубочайшее побужденіе къ міротворенію—любовь Бога къ высочайшимъ совершенствамъ Своего тріvпостаснаго Существа, такъ и послѣдняя, общая, высочайшая цѣль сотвореннаго бытія есть *слава Божія*. По ясному ученію откровенія,—все сотворенное назначено быть откровеніемъ славы Божіей во внѣ и существуетъ во славу Божію. У пророковъ вся природа представляется славящею Бога или призывается къ прославленію Его: *небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь* (Пс. 18, 2); *вся земля* исполнена *славы* Господа Саваоѳа (Ис. 6, 3). Человѣкъ созданъ также во славу Божію и для откровенія совершенствъ Его (Сир. 17, 7—8. 10—11; Ис. 43, 7; 61, 3). Вся жизнь и существованіе его должны быть направлены къ одной цѣли—славѣ Божіей: *прославите Бога въ тѣлесѣхъ вашихъ и въ душахъ вашихъ, яже суть Божія* (1 Кор. 6, 20); *аще ясте, аще ли піете, аще ли ино что творите, вся во славу Божію творите* (1 Кор. 10, 31; сн. Мѳ. 5, 16). Жизнь ангельская представляется непрерывнымъ и неумолкаемымъ славословіемъ въ честь и похвалу Бога (Ис. 6, 3; Пс. 102, 20; Ап. 4, 8). Наконецъ, и въ от-

дѣльныхъ дѣйствіяхъ Божіихъ въ отношеніи къ міру и человѣку послѣдняя цѣль ихъ есть слава Божія. Спаситель свидѣтельствуетъ, что величайшее дѣло любви Божественной—искупленіе человѣковъ имѣетъ цѣлію славу Божію: *нынѣ прославися Сынъ человѣческій, и Богъ прославися о Немъ*, говорилъ Онъ въ прощальной бесѣдѣ съ учениками (Іоан. 13, 31; сн. 8, 50. 54; 17, 1. 4). Точно также и второе пришествіе Господа на землю будетъ ради славы Его: *пріидетъ* (Спаситель міра), говоритъ апостолъ, *прославитися во святыхъ Своихъ, и дивенъ быти во всѣхъ вѣровавшихъ* (2 Сол. 1, 10). Короче, всѣ дѣйствія Божіи имѣютъ одну цѣль—Его безконечную славу, или проявленіе Его вѣчныхъ совершенствъ во временномъ и внѣшнемъ бытіи: *вся содѣла Господь Себе ради* (по переводу нѣкоторыхъ съ еврейскаго—„чтобы соотвѣтствовало Ему“—Притч. 16, 4), говоритъ Мудрый. По словамъ апостола: *всяческая Тѣмъ и о Немъ* (εἰς Αὐτὸν—для Него) *создашася* (Кол. 1, 16), *Его же ради всяческая и Имже всяческая* (Евр. 2, 10); *яко изъ Того, и Тѣмъ, и въ Немъ* (εἰς Αὐτὸν) *всяческая* (Рим. 11, 36). Все направлено къ тому, *да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. 15, 28).

Слава Творца въ соединеніи съ совершенствомъ и блаженствомъ тварей есть общая и послѣдняя цѣль всего сотвореннаго бытія. Само собою понятно, что этою цѣлію не исключаются и особыя, частныя цѣли для отдѣльныхъ видовъ сотворенныхъ существъ,—для міра ангельскаго, земли и земныхъ тварей, для человѣка. Но эти частныя цѣли подчинены указанной послѣдней и высочайшей цѣли.

**Примѣчаніе.**—Сотвореніе міра *ради славы Божіей* не стоитъ въ какомъ либо противорѣчіи съ ученіемъ о сотвореніи всего *для блаженства тварей*. По существу—это не двѣ цѣли, а только двѣ стороны одной и той же цѣли, разсматриваемой съ разныхъ точекъ зрѣнія и въ различныхъ отношеніяхъ. Слава Божія не есть что нибудь подобное славолюбію человѣческому. Богъ ищетъ Себѣ славы не такъ, какъ ищутъ ее люди: Его слава неразрывно соединена съ блаженствомъ тварей,—она и есть ихъ совершенство и бла-

женство. На сколько тварь усвояетъ или отображаетъ славу Божію или Его совершенства, и чрезъ то пріобщается къ Творцу, источнику истиннаго совершенства и блаженства, на столько возможно и блаженство ея.

## § 45. Совершенство творенія.

Вселенная создана Творцемъ вполнѣ совершенною, т. е. соотвѣтствующею тому назначенію, какое опредѣлено для нея Творцемъ. Твореніе Совершеннѣйшаго и не можетъ не быть совершеннымъ. И откровеніе показываетъ, что міръ при своемъ началѣ дѣйствительно соотвѣтствовалъ творческимъ мыслямъ о немъ. Созданное въ каждый изъ шести дней творенія Самимъ Творцемъ было признаваемо хорошимъ, а по окончаніи шестидневнаго творенія *видѣ Богъ вся, елика сотвори, и се добра зѣло* (Быт. 1, 31). Подобнымъ образомъ Премудрый свидѣтельствуетъ: *всяческая, яже сотвори Богъ, добра во время свое* (Еккл. 3, 11; сн. Прем. 11, 25; Сир. 39, 21), и что Богъ веселился по сотвореніи вселенной: *егда веселяшеся вселенную совершивъ, и веселяшеся о сынѣхъ человѣческихъ* (Причт. 8, 31). Даже о мірѣ въ настоящемъ его состояніи апостолъ учитъ: *всякое созданіе Божіе добро* (1 Тим. 4, 4). По свидѣтельству того же апостола, міръ отъ начала созданія своего никогда не переставалъ являть въ себѣ, какъ въ зеркалѣ, невидимое Божіе, Его вѣчную силу и Божество, такъ что безотвѣтны тѣ, которые не познаютъ чрезъ міръ Бога (Рим. 1, 20). Псалмопѣвецъ изображаетъ міръ, какъ чудный и величественный органъ откровенія славы (Пс. 18, 2), премудрости (103, 24) и благости Божіей (144, 9), и вслѣдствіе такого отображенія въ мірѣ совершенствъ Божіихъ указываетъ на него, какъ на лучшее для людей училище истиннаго боговѣдѣнія и богопочтенія (Пс. 85, 8—10; 91, 1—6; сн. Ис. 40, 26). Но, съ другой стороны, въ откровеніи нѣтъ той мысли, чтобы настоящій міръ былъ наилучшій изъ возможныхъ міровъ, какія только Богъ могъ создать. Напротивъ, оно учитъ, что нынѣшнія *небо и земля мимо идутъ* (Мѳ. 24, 35; сн. 2 Петр. 3, 10, 12), что будутъ *новое небо* и *новая земля, въ нихъ*

*же правда живетъ* (2 Петр. 3, 13; сн. Рим. 8, 20—21), т. е. лучшій и совершеннѣйшій настоящаго міръ.

Созданный ради славы Божіей, міръ созданъ и для блаженства тварей. Творецъ, по изображеніямъ священныхъ писателей, дѣйствительно каждой твари далъ возможную для нея полноту жизни, совершенствъ, благосостоянія. *Отецъ щедротъ и Богъ всякія утѣхи* (2 кор. 1, 3) даетъ *намъ вся обильно въ наслажденіе* (1 Тим. 6, 17). Псалмопѣвецъ съ восторгомъ воспѣваетъ благость Божію, благословляющую плодородіе земли (Пс. 64, 10—14). Восхищенный явленіемъ благости Божіей въ мірѣ, онъ исповѣдуетъ: *благъ Господь всяческимъ, и щедроты Его на всѣхъ дѣлѣхъ Его* (Пс. 144, 10). Даже по отношенію къ самымъ малымъ и ничтожнымъ тварямъ Богъ явилъ въ устроеніи міра Своего попечительную любовь о ихъ жизни и нуждахъ (Мѳ. 10, 29; 6, 26; Прем. 11, 25—27; Пс. 144, 15—16 и др.).

Итакъ, міръ созданъ соотвѣтствующимъ своему назначенію или совершеннымъ. Въ созданномъ Богомъ мірѣ, и созданномъ по божественной благости, не было и не могло быть зла; зло не можетъ быть въ числѣ дѣлъ Творца [1]). Понятно отсюда, что если въ настоящемъ мірѣ мы видимъ цѣлый рядъ явленій зла, видимъ разрушительныя дѣйствія природы, страданія тварей, болѣзни, скорби, беззаконія человѣка, страшное владычество смерти, то это зло не явилось вмѣстѣ съ твореніемъ, а произошло впослѣдствіи, явилось не изъ сущности тварей, ибо нѣтъ въ мірѣ ничего злаго по самой богосозданной природѣ (Пр. Исп. 31 вопр. Посл. вост. патр. 4 чл.), и слѣдовательно, виновникъ онаго—не Творецъ міра. По богооткровенному ученію явленія зла въ мірѣ вещественномъ и смерть суть слѣдствіе и наказаніе грѣха или зла въ собственномъ смыслѣ, и посылаются Богомъ для уврачеванія грѣха, а грѣхъ или нравственное зло есть дѣло нравственно-свободныхъ существъ, злоупотребившихъ своею свободою вопреки намѣреніямъ Творца. Существованіе въ мірѣ явленій зла посему имѣетъ отношеніе къ Богу не какъ къ Творцу, а только какъ къ Промыслителю міра.

---

[1]) „Творецъ по существу Своему благъ, учатъ восточные патріархи; посему все, что только Онъ сотворилъ, сотворилъ прекраснымъ, и никогда не можетъ быть Творцемъ зла“. (Посл. вост. патр. 4 чл.).

Ученіе откровенія о совершенствѣ первозданнаго міра и происхожденія наблюдаемыхъ въ немъ нынѣ явленій зла, такимъ образомъ чуждо крайностей, свойственныхъ воззрѣніямъ т. н. *оптимизма* и *пессимизма* на качество мірового бытія. Однако оно заключаетъ въ себѣ и то, что есть истиннаго въ каждомъ изъ этихъ одностороннихъ ученій, примиряя ихъ крайности.

## § 46. Порядокъ творенія міра и главные виды творенія.

Богъ призвалъ къ бытію трехъ родовъ тварей: міръ духовный, міръ вещественный и человѣка. О порядкѣ, въ какомъ получили бытіе разные виды тварей, можно имѣть познаніе только изъ откровенія божественнаго. Это потому, что начальное происхожденіе всего существующаго стоитъ внѣ и выше области, доступной наблюденію. Въ откровеніи о порядкѣ міротворенія предлагается такое ученіе.

Прежде всѣхъ другихъ тварей созданъ Богомъ міръ невидимый, духовный,—царство безплотныхъ духовъ. О порядкѣ происхожденія безчисленнаго множества существъ міра духовнаго, т. е. созданы ли они одновременно, или же различныя степени ихъ постепенно получали бытіе,—въ восходящемъ или нисходящемъ порядкѣ, откровеніе не сообщаетъ. Изъ нѣкоторыхъ указаній Писанія (Іов. 38, 7) только можно выводить, что твореніе міра духовнаго было законченнымъ въ то время, когда началось созданіе міра чувственнаго.

По сотвореніи царства безплотныхъ духовъ Богъ сотворилъ міръ чувственный, исторія происхожденія котораго изложена въ началѣ кн. Бытія. Твореніе міра видимаго совершилось въ порядкѣ восхожденія отъ менѣе совершенныхъ формъ бытія къ болѣе совершеннымъ, отъ созданія міроваго первовещества, находившагося въ началѣ въ неустроенномъ, безформенномъ состояніи, до созданія человѣка, совершеннѣйшаго изъ живыхъ существъ видимаго міра.

Закончилось міротвореніе созданіемъ человѣка (мужа и жены), который по тѣлесной своей природѣ примыкаетъ къ міру чувст-

венному, есть высшій его членъ, вѣнецъ творенія, а по душѣ—къ міру сверхчувственному, духовному. Въ немъ соприкосновеніе и соединеніе двухъ міровъ,—міра чистыхъ духовъ и міра чистой матеріи.

Раскрытіе въ подробныхъ чертахъ ученія о происхожденіи указанныхъ главныхъ видовъ творенія будетъ составлять предметъ частнаго ученія о Богѣ Творцѣ міра.

## Глава II.

## Ученіе частное.

### I.

### Твореніе міра невидимаго или ангельскаго.

### § 47. Понятіе объ ангелахъ. Составъ ученія о Богѣ—Творцѣ міра ангельскаго.

Первое мѣсто по времени сотворенія и высшее по совершенствамъ своей природы въ сотворенномъ бытіи принадлежитъ міру духовному или ангеламъ Божіимъ.

Наименованіе *„ангелъ“* (ἄγγελος, евр. maleach), по производству слова, есть наименованіе служенія, должности, а не природы, и означаетъ собственно *посланника* или *вѣстника*. Посему въ св. Писаніи оно усвояется иногда людямъ, то какъ человѣческимъ посланникамъ или вѣстникамъ (напр. Быт. 32, 3; Числ. 20, 14; Суд. 11, 12; 1 Цар. 16, 19; 19, 11; Притч. 16, 14; Ис. 18, 2; 30, 4; 33, 7 и др.), то какъ посланникамъ или вѣстникамъ Божіимъ. Въ послѣднемъ смыслѣ у пр. Малахіи *священникъ* называется *ангеломъ Іеговы Господа силъ* (Мал. 2, 7). Тотъ же пророкъ Предтечу Господа Іисуса Христа называетъ *ангеломъ* (3, 1), каковое названіе подтверждаетъ и І. Христосъ: *сей есть, о немъ же есть писано*: *се Азъ посылаю ангела Моего предъ лицемъ Твоимъ* (Мѳ. 11, 10). Самъ Сынъ Божій, являвшійся въ ветхомъ завѣтѣ въ образѣ Ангела Іеговы, у того же пророка (по домостроительству) именуется *Ангеломъ Завѣта* (Мал. 3, 1). Наименованіе ангела

усвояется и нѣкоторымъ другимъ пророкамъ (2 Пар. 36, 15—16; Агг. 1, 13), равно и апостоламъ (Лук, 9, 52), а въ откровеніи св. Іоанна и преемникамъ апостольскимъ — епископамъ (Апок. 2, 1; 8, 12; 1. 20). Прилагается это наименованіе даже къ стихіямъ міра, какъ орудіямъ воли Божіей, напр. въ словахъ Псалмопѣвца: *творяй ангелы Своя духи* (Пс. 103, 4). Но въ *собственномъ* смыслѣ ангелами въ св. Писаніи называются особенныя созданія Божіи, отличныя отъ человѣка и видимой природы, существа личныя (а не какія-либо бездушныя силы природы), одаренныя разумомъ и свободою, безплотныя и безсмертныя, превосходнѣйшія человѣка, но служебныя въ отношеніи къ Богу.

Существомъ откровеннаго ученія и въ виду существующихъ ложныхъ мнѣній, при изложеніи ученія о Богѣ, какъ Творцѣ міра ангельскаго, требуется раскрыть положенія о дѣйствительномъ бытіи ангеловъ, ихъ происхожденіи и природѣ, числѣ и разностяхъ по степени приближенія къ Богу.

## § 48. Бытіе сотворенныхъ духовъ или ангеловъ.

Вѣра въ бытіе ангеловъ основывается на свидѣтельствѣ откровенія о томъ, что они дѣйствительно существуютъ, И понятно. Ангелы суть существа безплотныя, и потому стоятъ внѣ и выше тѣхъ условій и опытовъ, которые ведутъ къ убѣжденію въ бытіи существъ и предметовъ міра вещественнаго. Въ откровеніи ученіе о дѣйствительномъ бытіи міра ангельскаго выражено ясно и рѣшительно: оно проходитъ чрезъ весь ветхій и новый завѣтъ.

I. Ветхозавѣтное откровеніе предполагаетъ и утверждаетъ бытіе міра ангельскаго въ повѣствованіяхъ о многочисленныхъ явленіяхъ ангеловъ людямъ (обычно въ человѣческомъ образѣ) для возвѣщенія имъ воли Божіей и вообще для исполненія Его велѣній. Такъ, для охраненія пути къ древу жизни, Господь, по словамъ бытописателя, поставилъ на востокѣ у сада эдемскаго *херувима и пламенный мечъ обращающійся* (Быт. 3, 24). Ангелъ былъ посланъ утѣшить Агарь (Быт. 16, 7—12). Ангелы извели Лота изъ Содома, (Быт. 19 гл.). Ангелъ сохранилъ жизнь умирающему отъ жажды Измаилу (Быт. 21, 17—

19). Ангелъ удержалъ руку Авраама, вознесенную на закланіе Исаака (Быт. 22, 15—17). Іаковъ въ одномъ случаѣ (въ сонномъ видѣніи) во множествѣ видѣлъ ангеловъ, по лѣстницѣ восходящихъ на небо и нисходящихъ на землю (Быт. 28, 12), въ другомъ случаѣ (въ бодрственномъ состояніи)—цѣлые полки ангеловъ (Быт. 32, 1—2). Ангелъ былъ посланъ для вразумленія Валаама, шедшаго проклинать Израиля (Числ. 22, 22—25). *Подъ распоряженіемъ ангеловъ приняли* (Дѣян. 7, 58; ср. Втор. 33, 2) израильтяне законъ Моисеевъ. *Архистратигъ силы Господни* (вождь воинства Господня) явился Іисусу Навину (Нав. 5, 14). Ангелъ передалъ Гедеону порученіе освободить Израильтянъ отъ порабощенія (Суд. 6, 11), Ангелъ двукратно посѣщалъ родителей Самсона (Суд. 13 гл.). Давидъ видѣлъ ангела, по повелѣнію Божію поражавшаго его народъ (2 Цар. 24, 16; 1 Цар. 22, 15), ангелъ-же поразилъ ассиріянъ за гордость Сеннахирима (4 Цар. 19, 35). Исаія пр. видѣлъ серафимовъ, окружающихъ престолъ Господень и отъ одного изъ нихъ принялъ очищеніе (Ис. 6 гл.). Пр. Даніилу было видѣніе *тысячи тысячъ служащихъ Ветхому деньми* и *тьмы темъ предстоящихъ Ему* ангеловъ (Дан. 7, 10). Пр. Іезекиль удостоился видѣть многоочитыхъ херувимовъ (Іез. 10, 8—22). Повѣствованія объ этихъ и подобныхъ другихъ явленіяхъ и видѣніяхъ ангеловъ доказываютъ, что, по ветхозавѣтному ученію, ангелы суть дѣйствительныя личныя существа, а не олицетворенія явленій природы, существа отличныя отъ Бога и служебныя въ отношеніи къ Нему, равно отличныя и отъ людей, которымъ являлись, открывали волю Божію, служили, вразумляли и оказывали помощь.

Тоже слѣдуетъ и изъ другихъ упоминаній ветхаго завѣта объ ангелахъ. Такъ, они изображаются хвалящими Бога (Пс. 148, 2) и слугами Божіими (Пс. 102, 2), говорится о нихъ, что они предстоятъ предъ лицемъ Господа, когда Ему бываетъ угодно объявлять Свою волю (Іов. 1, 6; 2, 1), что, не смотря на свою близость къ Господу, Онъ и въ нихъ усматриваетъ нѣкотораго рода недостатки (Іов. 14, 18). По заповѣди Господней, ангелы ополчаются вокругъ боящихся Его и избавляютъ ихъ,

охраняя ихъ на всѣхъ путяхъ ихъ (Пс. 33, 8; 90, 11). О человѣкѣ, по сравненію съ ангелами, говорится: *Богъ умалилъ его малымъ чимъ отъ ангелъ, славою и честію вѣнчалъ его* (Пс. 8, 6).

**Примѣчаніе.** Вѣра въ бытіе ангеловъ имѣетъ многихъ противниковъ въ лицѣ раціоналистовъ. Отвергая бытіе міра ангельскаго, они подвергаютъ своеобразнымъ перетолкованіямъ ветхозавѣтныя свидѣтельства объ ангелахъ. Особенно распространенно мнѣніе (среди противниковъ подлинности библейскихъ книгъ), будто вѣра въ ангеловъ была заимствована евреями изъ персидской религіи Зороастра во время и послѣ вавилонскаго плѣна, а до сего времени не было у нихъ яснаго ученія о духахъ. Но если бы дѣйствительно персидская религія имѣла вліяніе на *появленіе* въ Библіи ученія объ ангелахъ, то это ученіе должно было бы находиться только въ тѣхъ книгахъ ветхаго завѣта, которыя появились со временъ вавилонскаго плѣна. Между тѣмъ ученіе объ ангелахъ проходитъ, начиная отъ кн. Бытія, чрезъ всю священную письменность. Но относить происхожденіе всего ветхозавѣтнаго Писанія ко временамъ возвращенія іудеевъ изъ плѣна значило бы прямо противорѣчить исторической очевидности. Большая часть *каноническихъ книгъ* была написана еще до временъ Зороастра. При томъ же чужеземнымъ, языческимъ вліяніямъ іудеи стали подвергаться позднѣе вавилонскаго плѣна, и только іудеи расѣянія. Независимость библейскаго ученія о духахъ отъ вліяній религіи Зороастра доказывается и тѣмъ, что оно существенно отличается отъ ученія персидскаго. Тамъ въ основѣ ученія о духахъ лежитъ дуализмъ и эманатизмъ, а въ библейскомъ ученіи понятіе о твореніи единаго Бога. Въ частности, *черты различія* между ученіемъ Зороастра (Зендъ-Авесты) и библейскимъ ученіемъ о духахъ слѣдующія. 1) Духи религіи Зороастра имѣютъ происхожденіе отъ двухъ началъ: добрые отъ Ормузда (иначе—Агурамазды), источника добра и свѣта, злые—отъ Аримана (Анграмайнія), источника зла и мрака. По библейскому же ученію всѣ духи сотворены единымъ Богомъ, и сотворены добрыми. 2) Всѣ духи, созданные Ормуздомъ и Ариманомъ, какъ и сами вожди ихъ, — не

безтѣлесны; между ними есть духи мужскаго и женскаго пола. По библейскому же ученію духи суть существа безплотныя; раздѣленія на полы между ними нѣтъ. 3) Духи Зороастровой религіи не отдѣльны по своей природѣ отъ своихъ творцовъ; какъ происшедшіе изъ ихъ свѣта или тьмы, они тождественны съ ними по природѣ. Съ другой стороны, они сливаются, смѣшиваются и съ видимымъ міромъ: добрые и чистые духи Ормузда олицетворяютъ собою положительную сторону бытія и жизни, а духи Аримана—отрицательную. Между тѣмъ по библейскому ученію ангелы отдѣльны отъ Бога и міра. 4) Духи персидской религіи не суть свободныя существа. Злые духи—злы по природѣ, какъ порожденіе Аримана; они явились такими съ самаго начала своего бытія. Но и духи Ормузда являются крѣпкими въ добрѣ не вслѣдствіе свободнаго совершенствованія въ добрѣ, а только какъ порожденія добраго начала. Библейское ученіе совсѣмъ иное. Наконецъ, 5) въ персидской религіи добрые духи имѣли широко развитый культъ. Имъ, какъ одинаковымъ по природѣ съ Ормуздомъ, воздавалось почти такое же поклоненіе, какъ и Ормузду. Но въ Библіи прямо запрещается такое поклоненіе ангеламъ, которое прилично только единому Богу. Такимъ образомъ, по существу своему ученіе Зороастра о духахъ совершенно иное, чѣмъ библейское, и слѣдовательно послѣднее нельзя признавать заимствованнымъ изъ персидской религіи.

II. Новозавѣтное откровеніе утверждаетъ истину бытія міра духовнаго также прежде всего указаніями на многочисленные случаи явленія ангеловъ людямъ. Такъ, ангелъ возвѣстилъ Захаріи зачатіе неплодною Елизаветою Предтечи (Лук. 1, 11) и св. Дѣвѣ Маріи—безсѣменное зачатіе Спасителя (Лук. 1, 26); многочисленное воинство ангеловъ воспѣвало славу рожденія Спасителя (Лук. 2, 13); ангелъ разрѣшилъ недоумѣніе Іосифа (Мѳ. 1, 20) и повелѣлъ ему съ младенцемъ Іисусомъ и матерію Его бѣжать въ Египетъ (Мѳ. 2, 13); ангелы служили Іисусу Христу по искушеніи Его въ пустынѣ (Мѳ. 4, 11); ангелъ явился для укрѣпленія Его въ саду Геѳсиманскомъ (Лук. 22, 43), ангелы отверзли гробъ Его (Мѳ. 28, 2) и возвѣстили женамъ о воскре-

сеніи Его (Іоан. 20, 12), а апостоламъ при вознесеніи Его на небо—о второмъ Его пришествіи (Дѣян. 10, 10—11). Ангелы разрѣшили узы и вывели апостоловъ изъ темницы (Дѣян. 5, 19; 12, 7—15). Ангелъ явился Корнилію и преподалъ ему наставленіе (Дѣян. 10, 3—6), ангелъ возвѣстилъ ап. Павлу во время морского путешествія, что ему должно предстать предъ кесаря (Дѣян. 27, 23—24).

Находится въ новомъ завѣтѣ не мало и свидѣтельствъ, въ которыхъ положительно (догматически) утверждается бытіе ангеловъ. Такъ Іисусъ Христосъ, объясняя притчу о плевелахъ (Мѳ. 13, 37—39), говорилъ: *сѣявый доброе сѣмя есть Сынъ человѣческій, а село* (поле) *есть міръ, доброе же сѣмя сіи суть сынове царствія, а плевелы суть сынове непріязненніи, а врагъ всѣявый ихъ есть діаволъ, а жители ангели суть.* Въ словахъ Спасителя ангелы представляются точно такъ же существующими, какъ Сынъ человѣческій, сыны царствія и сыны лукаваго и самый міръ. Чтобы побудить Своихъ учениковъ не презирать ни одного изъ малыхъ, вѣрующихъ въ Него, І. Христосъ указывалъ: *ангели бо ихъ выну видятъ лице Отца Моего* (Мѳ. 18, 10). Вразумляя саддукеевъ, отвергшихъ бытіе ангеловъ и воскресеніе мертвыхъ, Онъ говоритъ: *прельщаетеся, не вѣдуще Писанія, ни силы Божія. Въ воскресеніе бо ни женятся, ни посягаютъ, но яко ангели Божіи на небеси суть* (Мѳ. 22, 30), а говоря о Своемъ второмъ пришествіи, училъ, что *Сынъ человѣческій пріидетъ во славѣ Своей и Отчей и святыхъ ангелъ* (Лук. 9, 26; сн. Мѳ. 25, 31), но что *о дни томъ или часѣ никтоже вѣсть, ни ангели, иже суть на небесѣхъ, ни Сынъ, токмо Отецъ* (Мр. 13, 32). Во всѣхъ этихъ свидѣтельствахъ ясно показывается дѣйствительное и личное бытіе ангеловъ, какъ и ихъ превосходство предъ людьми и служебное положеніе въ отношеніи къ Богу.

Апостолы объ ангелахъ учатъ, что ангелы сотворены Сыномъ (Кол. 1, 16), приносятъ Ему благоговѣйное поклоненіе, какъ Творцу своему и Богу (Евр. 1, 4—14) и покорны Ему (1 Петр. 3, 22). По сравненію съ людьми ангелы *крѣпостію и силою больши суще* (2 Петр. 2, 11; Евр. 2, 7). Какъ существа ра-

зумно-свободныя и добрыя, они желаютъ проникнуть въ чудныя и великія дѣла, совершившіяся для искупленія нашего (1 Петр. 1, 12), слѣдятъ за всѣмъ, что происходитъ въ церкви Божіей на землѣ (Евр. 3, 10), посылаются на служеніе для тѣхъ, которые имѣютъ наслѣдовать спасеніе (Евр. 1, 14), равно и вѣрующіе вступаютъ въ общеніе съ тьмами ангеловъ (Евр. 12, 22).

Есть мнѣніе (раціонализма), будто I. Христосъ и апостолы говорили объ ангелахъ, какъ дѣйствительныхъ существахъ, только приспособительно къ понятіямъ своихъ современниковъ, не желая разрушать ложныхъ народныхъ вѣрованій въ ихъ бытіе, унаслѣдованныхъ изъ ветхаго завѣта, а сами не признавали ихъ бытія. Но подобное предположеніе несообразно съ достоинствомъ и величіемъ личности I. Христа, безусловною Его святостію и высотою всего Его ученія. Точно также несообразна и съ нравственными качествами Его учениковъ и образомъ ихъ дѣйствій мысль, чтобы они могли намѣренно неточными выраженіями поддерживать въ вѣрующихъ заблужденіе, или намѣренно умалчивать объ истинѣ. I. Христосъ однажды утверждалъ бытіе ангеловъ предъ саддукеями, отвергшими оное (Лук. 20, 36; Мѳ. 22, 29—30), а ап. Павелъ—предъ колоссаями, воздававшими ангеламъ неподобающее служеніе (Кол. 2, 18—19). Въ обоихъ случаяхъ былъ поводъ высказать ученіе объ ангелахъ безъ приспособленія къ народнымъ вѣрованіямъ, однако въ обоихъ случаяхъ опредѣленно утверждается ихъ бытіе.

## § 49. Всеобщность вѣры въ бытіе духовъ. Оправданіе вѣры въ ихъ бытіе соображеніями разума.

Вѣрованіе, что помимо видимаго міра есть другой, невидимый, вышечувственный міръ, міръ духовъ, есть почти столь же всеобщее вѣрованіе, какъ и вѣра въ бытіе Бога. Оно содержится не только въ богооткровенной религіи, но было распространеннымъ какъ въ древне-языческомъ мірѣ (у египтянъ, персовъ, арабовъ, финикіянъ, грековъ, римлянъ и др.), такъ находится и нынѣ во всѣхъ естественныхъ религіяхъ (у индійцевъ, китайцевъ, магометанъ), не исключая и религій африканскихъ, американскихъ

и австралійскихъ фетишистовъ. Всеобщность этого вѣрованія, перешедшаго, безъ сомнѣнія, въ религіи разныхъ народовъ изъ религіи первобытной и потомъ болѣе или менѣе искаженнаго, ясно показываетъ, что оно имѣетъ въ своей основѣ истину и соотвѣтствуетъ потребностямъ разумно-нравственной природы человѣка.

Убѣжденіе человѣчества въ бытіи міра чистыхъ духовъ, высшихъ человѣка, но низшихъ Бога, вполнѣ согласно и съ началами здраваго мышленія. Въ древнемъ мірѣ раздѣляли оное не только простые язычники, но и философы (напр., Сократъ, Платонъ, Аристотель, Плутархъ, Цицеронъ и особенно неоплатоники). Въ періодъ христіанскій это ученіе признавалось и признается также всѣми благомыслящими учеными и многими философами (напр. Локкомъ, Лейбницемъ), какъ имѣющее для себя оправданіе и въ соображеніяхъ здраваго разума. Соображенія эти обыкновенно заимствуются: 1) изъ понятія о Богѣ, какъ Творцѣ міра, восхотѣвшемъ въ Своемъ созданіи отобразить Свою славу, и 2) изъ наблюденія надъ міровою жизнію, надъ ея устройствомъ, надъ положеніемъ человѣка въ области мірозданія.

1. Сущность перваго соображенія такова. Богъ въ твореніи міра восхотѣлъ открыть Свои совершенства. Но въ возможно наивысшей степени совершенства Божіи отображаются только въ чистомъ, безтѣлесномъ духѣ, въ чувственномъ же мірѣ и въ людяхъ образъ Божій является въ закрытомъ тѣлесностію видѣ. Отсюда необходимо допустить, что кромѣ міра видимаго и человѣка, Богъ создалъ еще міръ высшихъ духовныхъ существъ, свободныхъ отъ тѣлесности, въ которыхъ образъ Божій является въ болѣе чистомъ, свѣтломъ и близкомъ къ своему Первообразу видѣ.—Съ другой стороны, весь міръ созданъ Богомъ для того, чтобы прославлялся въ немъ Богъ, Творецъ его, и чтобы блаженствовали Его творенія. Но только одни существа духовно-разумныя способны познавать открывшіяся въ твореніи совершенства Творца и прославлять Его словомъ разумнымъ и благочестивою жизнью; одни они способны не только чувствовать, но и сознавать всю сладость бытія и наслаждаться истиннымъ счастіемъ и блаженствомъ. Отсюда слѣдуетъ, что Божественная любовь, побудившая Бога къ созданію міра, далеко не проявилась бы въ воз-

можной полнотѣ, если бы Онъ сотворилъ одну степень духа, который бы одинъ могъ сознательно Его любить и прославлять, т. е. сотворилъ только духъ человѣческій. Такъ можно думать потому, что человѣкъ хотя и способенъ сознавать любовь своего Творца и прославлять Его, но далеко не въ той мѣрѣ и степени совершенства, какое возможно для сотвореннаго духовнаго существа, потому что духъ человѣческій соединенъ съ матеріальнымъ тѣломъ. Очевидно, что за первымъ, наименѣе совершеннымъ духовнымъ существомъ, т. е. человѣческою душею, долженъ продолжаться и слѣдовать рядъ другихъ духовъ, высшихъ человѣка, которые чѣмъ ближе приближаются къ Богу по совершенствамъ своей природы, тѣмъ болѣе славословятъ своего Творца.

2. Выводятъ заключеніе о бытіи ангеловъ и изъ наблюденія надъ міровою жизнью, надъ ея устройствомъ и положеніемъ человѣка въ области мірозданія. Наблюденіе показываетъ, что совокупность земныхъ существъ и предметовъ представляетъ собою какъ бы лѣстницу, имѣющую разныя ступени, по которымъ рядами поднимаются разныя формы бытія, начиная съ самой низшей и простѣйшей и кончая самою высшею, сложнѣйшею. Между этими формами нигдѣ нѣтъ скачковъ или пустыхъ промежутковъ; напротивъ, при переходѣ отъ одной формы къ другой вездѣ замѣчается удивительная постепенность. На высшей ступени земного бытія является человѣкъ. Какое же положеніе занимаетъ человѣкъ въ области мірозданія? По своей тѣлесной природѣ онъ есть членъ видимаго міра, но только членъ самый высшій, заключительный. Но по своему сознанію, разумности и нравственной личности, короче, по своему духу,—выходитъ изъ области видимой природы. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи человѣкъ есть исключительное существо въ видимомъ мірѣ. Такая исключительность положенія человѣка на землѣ и можетъ служить основаніемъ для заключенія о бытіи міра чистыхъ духовъ, различныхъ по степенямъ совершенства. Къ признанію бытія міра духовнаго ведетъ именно слѣдующее заключеніе по аналогіи: если *подъ* человѣкомъ существуетъ чисто вещественная природа, такъ и *надъ* человѣкомъ долженъ быть непремѣнно міръ разумныхъ существъ, чистыхъ духовъ, соединительнымъ звеномъ между которыми служитъ

человѣкъ; или иначе: если матерія проявляется въ безчисленныхъ формахъ, то и духовное начало должно быть проявлено не въ одной только формѣ человѣческаго духа, а въ разныхъ высшихъ человѣческаго духа формахъ, т. е. ангелахъ. Далѣе (продолжимъ аналогію), если рядъ земныхъ существъ и предметовъ представляетъ какъ бы лѣстницу постепенно возвышающихся формъ бытія, то естественно думать, что міръ невидимыхъ разумныхъ существъ, въ соотвѣтствіе этому, также составляетъ изъ себя лѣстницу, разныя ступени которой занимаютъ по своему относительному достоинству невидимыя существа—ангелы, идущіе къ Богу въ постепенно возвышающемся порядкѣ. Безъ бытія ангеловъ постепенно возвышающаяся лѣстница существъ, наполняющихъ вселенную, вдругъ обрывалась бы въ человѣкѣ, такъ какъ высшій духовный міръ не имѣлъ бы своего завершенія и законченности.

Само собою понятно, что приведенныя соображенія не имѣютъ значенія доказательствъ бытія міра безплотныхъ духовъ. Они только могутъ оправдывать вѣру въ бытіе этого міра, служа въ тоже время опроверженіемъ возраженія противниковъ ученія о бытіи ангеловъ, будто разумъ не можетъ ничего представить въ оправданіе этой вѣры, кромѣ авторитета откровенія.

Но *возможно ли бытіе чистыхъ духовъ?* Что бытіе ихъ возможно, что они дѣйствительно существуютъ, доказательствомъ этого служитъ бытіе духа человѣческаго; духъ человѣка хотя соединенъ съ тѣломъ, но можетъ существовать отдѣльно отъ тѣла, и во всякомъ случаѣ составляетъ особую, отличную отъ всего вещественнаго сущность. Если возможно существованіе духа человѣческаго, то возможно и дѣйствительное существованіе безплотныхъ духовъ. Отрицаніе бытія царства чистыхъ духовъ (ангеловъ) служитъ болѣе или менѣе осязательнымъ признакомъ отверженія духа вообще, какъ самостоятельнаго, отличнаго отъ тѣла начала, что въ свою очередь послѣдовательно приводитъ къ отверженію личнаго безсмертія, равно и личнаго Бога, вообще къ матеріализму. Саддукеи дѣйствительно и говорили, что *нѣтъ ни воскресенія, ни ангела, ни духа* (Дѣян. 23, 8).

## § 50. Происхожденіе ангеловъ отъ Бога. Время ихъ сотворенія.

I. Ангелы не самобытны, но имѣютъ бытіе свое отъ Бога. Всѣ они *сотворены* Богомъ, а не какъ либо иначе получили свое бытіе отъ Бога, напр. не чрезъ истеченіе изъ Божественнаго существа. Особенно прямо и ясно выражена истина происхожденія ангеловъ отъ Бога чрезъ твореніе въ новомъ завѣтѣ, именно въ слѣдующихъ словахъ ап. Павла о Сынѣ Божіемъ: *Тѣмъ создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престоли, аще господствія, аще начала, аще власти: всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася* (Кол. 1, 16). Въ ветхомъ завѣтѣ нѣтъ столь прямыхъ указаній на сотвореніе ангеловъ, хотя тварное ихъ происхожденіе предполагается какъ общимъ ученіемъ о Богѣ, единомъ Творцѣ всего существующаго, такъ и ученіемъ о самихъ ангелахъ, какъ служебныхъ духахъ. Въ объясненіе того, почему Моисей, подробно изложившій исторію міроданія, умолчалъ о созданіи ангеловъ, древніе учители указывали на склонность евреевъ къ многобожію.

Но что іудеи вѣровали въ происхожденіе ангеловъ отъ Бога именно *чрезъ твореніе*, видно изъ слѣдующаго молитвеннаго исповѣданія Ездры: *Ты еси Самъ Господь единъ, Ты сотворилъ еси небо, и небо небесе, и вся вои ихъ, землю, и вся, елика на ней суть, моря, и вся, яже въ нихъ, и Ты оживляеши вся и вои небесніи покланяются Тебѣ* (Неем. 9, 9). Подъ именемъ *вой небесныхъ*, сотворенныхъ Богомъ, разумѣются здѣсь ангелы, которые и въ другихъ мѣстахъ Писанія называются этимъ именемъ (напр. Нав. 5, 14; Суд. 5, 20, Іов. 15, 15; 38, 7; Пс. 102, 21; Лук. 2, 13; Апок. 19, 14), и представляются окружающими престолъ Вышняго въ благоговѣніи (Ис. 6, 3; Пс. 96, 7; Апок. 7, 11).

Церковь ученіе откровенія о богосозданности ангеловъ внесла и въ свои сvмволы. Въ никео-цареградскомъ сvмволѣ она научаетъ вѣровать въ Бога, какъ „Творца видимымъ же всѣмъ и невидимымъ“.

II. Когда ангелы сотворены Богомъ? Въ св. Писаніи съ полною ясностію это не указано. Нѣтъ ученія о времени сотворенія ангеловъ и въ вѣроизложеніяхъ церкви вселенской. Древними учителями церкви посему были высказываемы неодинаковыя *мнѣнія* по этому вопросу. Православною церковію принято мнѣніе, что ангелы сотворены Богомъ прежде всѣхъ другихъ тварей, и вообще міръ духовный прежде міра вещественнаго. (Прав. исп. 18 вопр.; Простр. Кат. о I чл.).

Въ св. Писаніи нѣкоторое основаніе для такого мнѣнія можно находить въ словахъ Бога къ Іову: *кто же есть положивый камень краеугольный на ней* (на землѣ)? *Егда (сотворены) быша звѣзды, восхвалиша Мя гласомъ веліимъ вси ангели Мои* или иначе, по переводу съ еврейскаго—*кто положилъ краеугольный камень ея,* т. е. земли, *при общемъ ликованіи утреннихъ звѣздъ, когда всѣ сыны Божіи* (евр. benei Elohim, въ перев. LXX πάντες ἄγγελοί Μου) *восклицали отъ радости*? (Іов. 38, 6. 7)? Здѣсь, во первыхъ, *подъ положеніемъ краеугольнаго камня* нельзя разумѣть что либо иное, кромѣ положенія основанія земли, устроенія первыхъ началъ ея, а слѣдовательно и подъ *утренними звѣздами* нельзя разумѣть звѣздъ видимаго міра, которыхъ еще не было при основаніи земли, а нужно понимать разумныя существа, или ангеловъ, которые названы утренними звѣздами потому, что составляютъ первое созданіе Божіе, предшествовавшее, подобно утреннимъ звѣздамъ видимаго міра, дню стройнаго бытія вселенной. Во вторыхъ, подъ именемъ *сыновъ Божіихъ*, о которыхъ говорится здѣсь, также нельзя разумѣть кого-либо другого, кромѣ ангеловъ Божіихъ; такъ они названы выше въ той же книгѣ Іова дважды (1, 6; 2, 1); людей же, которые также иногда именуются въ Писаніи сынами Божіими, въ то время еще не было. Такимъ образомъ, ангелы хвалили Бога уже тогда, когда полагались основанія земли. Отсюда можно выводить, что твореніе ангеловъ предшествовало образованію міра вещественнаго.

Высказываютъ предположеніе, что и въ первыхъ словахъ кн. Бытія: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю* подъ небомъ разумѣются бытописателемъ *небеса небесъ* (3 Цар. 8, 27),—

мѣсто обитанія горнихъ силъ (Кол. 1, 16). Отсюда заключаютъ, что слова бытописателя содержать прикровенное указаніе на сотвореніе съ жилищемъ и обитателей онаго прежде міра вещественнаго, или вмѣстѣ съ созданіемъ его первоосновы. Но есть основанія слово *небо* въ приведенномъ изреченіи понимать и иначе.

Мнѣніе о сотвореніи ангеловъ прежде міра вещественнаго было господствующимъ и въ древней церкви. Особенно замѣчательно выраженіе этого мнѣнія у св. *Григорія Богослова*: „такъ какъ для Благости недовольно было, говоритъ онъ, упражняться только въ созерцаніи Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, шло далѣе и далѣе, чтобы облагодѣтельствованныхъ было какъ можно больше (ибо сіе свойство высочайщей Благости), то Богъ измышляетъ *во первыхъ ангельскія и небесныя силы*. И *мысль стала дѣломъ*, которое исполнено Словомъ и совершено Духомъ. Такъ произошли *вторыя свѣтлости*,... сотворенъ Богомъ *умный міръ*... Поелику же первыя твари были Ему благоугодны, то измышляетъ другой міръ—вещественный и видимый; и это есть стройный составъ неба, земли, и того, что между ними" (Сл. 38). *Св. І. Дамаскинъ*, принимая мнѣніе Богослова о времени творенія ангеловъ, добавляетъ: „я соглашаюсь съ Богословомъ: ибо приличнѣе было сперва сотворить умную сущность, потомъ чувственную, и послѣ уже изъ той и другой сущности человѣка" (Точн., изл. в. II, 3).

## § 51. Природа и свойства ангеловъ.

Ангеламъ Божіимъ, первымъ по времени созданіямъ, принадлежитъ первое и высшее мѣсто въ ряду другихъ твореній и по совершенствамъ ихъ богосозданной *природы*. Частнѣе о природѣ и свойствахъ ангеловъ содержится въ откровеніи и преподается церковію такое ученіе: ангелы суть безплотные духи, одаренные свойственными духу силами—умомъ, свободною волею и чувствомъ, совершеннѣйшіе души человѣческой, но ограниченные по своей природѣ и ея свойствамъ.

I. Ангелы суть *духи*. Апостолъ прямо называетъ добрыхъ ангеловъ *служебными духами* (πνεύματα Евр. 1, 14). Падшіе

ангелы и Спасителемъ (Мѳ. 12, 43; 8, 16) и Его апостолами (Еф. 2, 2) также по своей природѣ именуются *духами*— *πνεύματα*. Во всѣхъ свидѣтельствахъ Писанія какъ объ ангелахъ добрыхъ, такъ и согрѣшившихъ (діаволѣ и его ангелахъ), тѣ и другіе неизмѣнно изображаются духовными существами, обладающими всѣми свойствами духовной природы, и дѣйствующими такъ, какъ свойственно дѣйствовать существамъ разумно-свободнымъ.

Ангелы суть духи *безплотные* или безтѣлесные. Въ Писаніи ангелы прямо нигдѣ не называются существами безтѣлесными или безплотными. Но нигдѣ не приписывается имъ и тѣлесность, и не только свойственная людямъ въ условіяхъ настоящей жизни, но даже и тѣлесность въ прославленномъ, одухотворенномъ видѣ, какую будутъ имѣть тѣла людей по всеобщемъ воскресеніи. Если бы свойственна была ангеламъ какая-либо тѣлесность въ строгомъ смыслѣ, такое умолчаніе Писанія было бы необъяснимо. Между тѣмъ есть въ Писаніи и нѣкоторыя непрямыя указанія на безтѣлесность ангеловъ. Такъ, І. Христосъ, отвѣчая на вопросъ саддукеевъ о воскресеніи мертвыхъ, говорилъ: *въ воскресеніе ни женятся, ни посягаютъ, но яко ангели Божіи на небеси суть* (Мѳ. 22, 30), *ни умрети бо ктому могутъ* (Лук. 20, 36). Въ словахъ Спасителя отрицается въ природѣ ангеловъ тѣлесность въ ея грубо-чувственномъ видѣ, съ ея разрушимостію, но не усвояется (хотя прямо не отрицается) и тѣлесность прославленная, ибо имѣющіе воскреснуть люди только уподобляются ангеламъ, а не отождествляются съ ними, т. е. не будутъ ангелами или не измѣнятся въ ангеловъ. Ап. Павелъ называетъ ангеловъ *невидимыми* (Кол. 1, 16), т. е. не имѣющими ничего уловимаго для чувства зрѣнія, и противополагаетъ ихъ плоти и крови: *нѣсть наша брань къ крови и плоти, но къ духовомъ злобы поднебеснымъ* (Еф. 6, 12). Наконецъ, и самое наименованіе ихъ духами — *πνεύματα* ведетъ къ заключенію о безтѣлесности ихъ природы. *Духъ плоти и кости не иматъ, якоже Мене видите имуща* (Лук. 24, 39), пояснялъ Спаситель Своимъ ученикамъ, когда они Его явленіе по воскресеніи приняли за явленіе духа.

На ряду съ свидѣтельствами, предполагающими безплотность ангеловъ, въ Писаніи указываются многіе случаи явленія ангеловъ людямъ въ чувственныхъ образахъ, обычно въ человѣческомъ образѣ (иногда съ крыльями, см. напр. Дан. 9, 21; Апок. 8, 13; 14, 6), упоминается о языкѣ ангельскомъ, которымъ они славятъ Бога, окружая престолъ Его (Ис. 6, 1—3; Кор. 13, 1), усвояется имъ многоочитость, крылатость (Iез. 1 гл., Ис. 6 гл.); манна, ниспосланная съ неба евреямъ, называется хлѣбомъ ангельскимъ (Пс. 77, 25), а о мужахъ, явившихся Аврааму, и прямо говорится, что они ѣли (Быт. 18, 8). Ошибочно было бы отсюда выводить, что ангелы и по природѣ своей не безтѣлесны. Чувственные образы, въ которыхъ они явились людямъ, не принадлежатъ имъ существенно, есть только временное ихъ состояніе, а не постоянное бытіе, подобно тому, какъ являлся людямъ видимо и Самъ Богъ. „Когда ангелы, говоритъ св. *I. Дамаскинъ*, по волѣ Божіей являются достойнымъ, то являются не такими, каковы сами въ себѣ, но *въ нѣкоемъ преобразованномъ видѣ* (ἐν μετασχηματίσμῳ), такъ что видящіе могутъ ихъ видѣть. Преображаются же они, во-что бы только ни повелѣлъ Господь Богъ, и такимъ образомъ являются людямъ и открываютъ имъ божественныя тайны“ (Изл. в. II, 3). Сообразно съ этимъ должно смотрѣть и на принятіе ими пищи во время явленій людямъ. Нужды въ вещественной пищѣ они не имѣютъ. Ангелъ, являвшійся Маною, отрекся отъ предложенной ему пищи (Суд. 13, 16), а ангелъ Товита говоритъ о себѣ, что всѣ дни, когда онъ былъ видимъ, онъ не ѣлъ и не пилъ, а только взорамъ видѣвшихъ его представлялось, что онъ ѣлъ и пилъ (Тов. 12, 19). Но если ангелы могутъ принимать тѣло, то могутъ принимать и пищу. Подъ хлѣбомъ ангельскимъ должно разумѣть, конечно, не вещественную пищу, а особенную, духовную, слабымъ подобіемъ которой была ниспосланная съ неба манна. Языки ангельскіе многоочитость, крылатость—это образныя представленія присущихъ ангеламъ духовныхъ свойствъ.

Согласно съ свидѣтельствами откровенія и древніе отцы и учители церкви, за немногими исключеніями, учили объ ангелахъ, какъ существахъ безплотныхъ. Обычными наименованіями

ангеловъ у нихъ были наименованія ихъ существами *„безтѣлесными“*, *„безплотными“*, *„духовными“*, *„чистыми духами“*, *„свѣтозарными, невидимыми ангелами“* и т. п. Мнѣніе, которымъ предполагалось бытіе въ ангелахъ тѣла, подобнаго или близкаго къ чувственному тѣлу человѣка, было высказываемо очень немногими (апологетами, Оригеномъ, Тертулліаномъ), но оно было отвергаемо, какъ противное Писанію, нечестивое и неразумное. Однако безтѣлесность природы ангеловъ и авторитетнѣйшіе древніе учители церкви понимали въ смыслѣ *относительной* безплотности, именно, что они безтѣлесны только по сравненію съ нами, облеченными грубою и тяжкою плотію. „Ангелъ есть существо, одаренное умомъ, свободное, безтѣлесное“..., говорилъ св. *І. Дамаскинъ*... „Безтѣлеснымъ же и невещественнымъ называется ангелъ *по сравненію съ нами*. Ибо все въ сравненіи съ Богомъ, единымъ несравнимымъ, оказывается грубымъ и вещественнымъ. Одно только Божество всецѣло (ὄντως) невещественно и безтѣлесно“. Посему же ангелы „хотя и не имѣютъ грубости тѣлесной, но также *имѣютъ видъ и ограниченность*, свойственную своей природѣ. Одно Божеское существо неописанно, совершенно безвидно, необразно и неограниченно“ (Изл. в. II, 3 и 12; Сл. 3 о иконахъ, 24; сн. Григ. Бог. Сл. 38). Нѣкоторые же изъ древнихъ учителей мысль объ относительной безтѣлесности ангеловъ понимали и выражали въ томъ смыслѣ, что ангелы хотя не имѣютъ въ собственномъ смыслѣ тѣлъ (безплотны и невидимы), но имѣютъ нѣкотораго рода вещественную оболочку— огневидную и воздухообразную (такъ думали на основаніи Пс. 106, 4; Евр. 1, 7), не имѣющую ничего общаго съ видимыми, чувственными тѣлами (напр. Василій В. о Св. Духѣ, къ Амфил. 16 гл.; сн. Сл. Іоанна, еп. Θессал., читанное на VII всел. соб.). Однако мысль о такой оболочкѣ ангеловъ есть только предположеніе и *частное мнѣніе*.

II. Какъ существа безплотныя, ангелы менѣе, чѣмъ люди, стѣснены условіями *пространства* и находятся въ зависимости отъ мѣста совсѣмъ иначе, нежели мы и всякое тѣло. Подтвержденіемъ этому служитъ необычайная скорость и быстрота, съ которою ангелы переносятся съ мѣста на мѣсто. Но какъ существамъ ограни-

ченнымъ, имъ, конечно, нельзя усвоять совершенной независимости отъ условій пространства, или вездѣсущія. Они находятся только тамъ, гдѣ дѣйствуютъ. „Ангелы ограничены", говоритъ св. *І. Дамаскинъ*, „ибо когда находятся на небѣ, не бываютъ на землѣ, и когда Богомъ посылаются на землю, не остаются на небѣ, и не могутъ въ одно время быть и дѣйствовать здѣсь и тамъ. Впрочемъ, не удерживаются ни стѣнами, ни дверями, ни запорами, ни печатями" (Изл. в. II, 3). По сему, конечно, для духовъ долженъ быть гдѣ либо свой особый міръ, занимающій извѣстное мѣсто во вселенной, который именуется въ св. Писаніи *третьимъ небомъ* (2 Кор. 12, 2) и *небомъ небесъ* (3 Цар. 8, 27).

Ангелы менѣе зависимы, чѣмъ существа, облеченныя плотію, и отъ условій *времени*. Они одарены безсмертіемъ (Лук. 20. 36). Но и эта независимость, какъ и безсмертіе, не безусловны, а относительны. Въ ихъ духовной жизни происходятъ перемѣны: постепенное усовершенствованіе въ добрѣ, въ познаніи истины, въ любви, хотя для нихъ, какъ утвердившихся въ добрѣ путемъ постояннаго упражненія въ исполненіи воли Божіей, въ настоящемъ ихъ состояніи уже невозможно уклоненіе ко злу, заблужденіе, грѣховныя чувствованія. А такого рода измѣняемость въ духовной жизни ангеловъ предполагаетъ и зависимость ихъ отъ условій времени. Точно также хотя они и безсмертны, „но безсмертны", какъ замѣчаетъ св. *Іоаннъ Дамаскинъ*, „не по естеству, а *по благодати*, ибо все имѣющее начало по естеству, имѣетъ и конецъ" (Изл. в. II, 3). Какъ и всѣ созданныя существа, они всецѣло въ своемъ бытіи зависятъ отъ Бога.

III. Какъ существа духовныя, ангелы обладаютъ свойственными духу силами: разумомъ, свободною волею и чувствомъ. Силы духа, съ какими создалъ Творецъ духовъ безплотныхъ, откровеніе представляетъ столько совершенными, сколько не были совершенными силы и въ первозданномъ человѣкѣ. Псалмопѣвецъ свидѣтельствуетъ, что человѣкъ созданъ *малымъ чимъ* умаленнымъ *отъ ангелъ* (Пс. 8, 5; сн. Евр. 1 7), а древніе отцы церкви нерѣдко называли ихъ, какъ болѣе всѣхъ другихъ созданій отражающихъ въ себѣ свѣтъ совершенствъ *Отца свѣтовъ* (Іак. 1. 7; ср. Іоан. 1, 5), „*вторыми свѣтами*" (напр. Григорій Б., І. Дамаскинъ).

Въ частности, умъ ангеловъ въ Писаніи изображается столько совершеннымъ, что ихъ вѣдѣніе представляется образцомъ необычайнаго вѣдѣнія, какое сообщается избраннымъ изъ людей (2 Цар. 14, 20). Они *выну видятъ Отца небеснаго* (Мѳ. 18, 10) и вѣдѣніе ихъ посему должно представлять во всѣхъ отношеніяхъ совершеннѣйшимъ человѣческаго.

О могуществѣ и силѣ воли ангеловъ ап. Петръ учитъ, что *ангелы крѣпостію и силою больши суще*, т. е. превосходятъ всѣ земныя начальства и власти (2 Петр. 2, 11; сн. Пс. 102, 20). О силѣ ангеловъ свидѣтельствуютъ и дѣйствія, какія совершаемы были ими въ разныя времена, какъ, напр., избіеніе ангеломъ въ одну ночь всѣхъ первенцевъ египетскихъ (Исх. 12, 23; 4, 24), избіеніе также въ одну ночь 185 тыс. ассирійскаго войска (4 Цар. 19, 35), пораженіе Іерусалимлянъ при Давидѣ (2 Цар. 24. 15—17).

О глубинѣ и силѣ ихъ чувства свидѣтельствовалъ Самъ Спаситель, когда говорилъ: *радость бываетъ предъ ангелы* (у ангеловъ) *о единомъ грѣшницѣ кающемся* (Лук. 15, 10).

Но хотя и высоки духовныя совершенства ангеловъ, однако ихъ силы ограниченны, какъ ограниченна ихъ природа вообще. Объ ограниченности ихъ ума Писаніе свидѣтельствуетъ, когда указываетъ, что существо Божіе вѣдомо только Духу Божію (1 Кор. 2, 11), слѣдовательно, не вѣдомо и для ангеловъ, что они не знаютъ вполнѣ великой тайны нашего искупленія (Еф. 3, 10) и доселѣ стараются проникнуть въ оную (1 Петр. 1, 12), не знаютъ дня и часа второго пришествія Христова (Мр. 13, 32), даже не распространяется знаніе ихъ на тайны сердца человѣческаго (3 Цар. 8, 39; Іер. 17, 9; 2 Пар. 6, 30). Подобная же ограниченность свойственна ангеламъ и со стороны ихъ воли и чувства. Такъ, могущество ангеловъ не простирается до того, чтобы они своею силою могли творить чудеса; только одинъ Богъ можетъ творить чудеса (Пс. 71, 18). Прав. Іовъ исповѣдуетъ, что Богъ и въ ангелахъ усматриваетъ *нѣчто стропотно* (Іов. 4, 18), а слѣдовательно, какъ совершенства воли ангеловъ, такъ и движенія ихъ чувства не простираются до святости совершенной.

## § 52. Число ангеловъ. Небесная іерархія. Семь высшихъ ангеловъ.

I. Ангелы существуютъ въ неисчислимо великомъ множествѣ. Поэтому Писаніе не опредѣляетъ и приблизительно ихъ числа, но только даетъ разумѣть, что оно весьма велико. Такъ, патр. Іаковъ видѣлъ цѣлыя ополченія ангеловъ Божіихъ (Быт. 32, 1—2); тьмы ангеловъ были посредниками при законодательствѣ на Синаѣ (Втор. 33, 2; сн. Дѣян. 7, 53; Гал. 3, 19). Пророкъ Даніилъ видѣлъ, что когда *Ветхій деньми сѣде на престолѣ Своемъ*, то *тысящи тысящъ* (т. е. милліоны) ангеловъ *служаху Ему и тьмы темъ* (милліарды) *предстояху Ему* (Дан. 7, 9—10). Новозавѣтный тайнозритель также видѣлъ *окрестъ престола* Божія и слышалъ *гласъ ангеловъ многихъ, и бѣ число ихъ тысяща тысящами* (Апок. 5, 11). *Множество вой небесныхъ* восхваляли рожденіе Спасителя міра (Лук. 2, 13) и они же тьмами будутъ сопровождать Его при второмъ Его пришествіи (Іуд. 1 14; Мѳ. 16, 27; 24, 25, 31). Іисусъ Христосъ, когда ап. Петръ обнажилъ мечъ на Его защиту, сказалъ, что по молитвѣ Его могли бы предстать на помощь Ему болѣе, нежели двѣнадцать легіоновъ ангеловъ, если бы то было Ему угодно (Мѳ. 26, 53). Съ тьмами ангеловъ соединяются вѣрующіе, вступая въ въ церковь Христову (Евр. 12, 22).

На основаніи такихъ указаній Писанія древніе отцы и учители церкви утверждали, что „безчисленно блаженное воинство премірныхъ умовъ“, что „оно превосходитъ малый и недостаточный счетъ употребляемыхъ нами чиселъ“ (О неб. іер. 14). „Существуютъ, говоритъ св. *Іоаннъ Златоустъ*, миріады миріадъ ангеловъ, существуютъ и тысячи тысячъ архангеловъ, престолы, господства, начала, власти, безчисленные сонмы безтѣлесныхъ силъ и *неисповѣдимые* роды ихъ“ [1]). Для нагляднѣйшаго

---

[1]) *Златоуста*, Пр. аномеевъ, Сл. II, 4, Сн. *Ѳеодорита*, Сокр. изл. бож. догм. 7 гл.

представленія неисчислимаго множества ангеловъ нѣкоторые изъ нихъ пользовались извѣстнымъ образомъ притчи Спасителя о потерянной овцѣ (одной изъ ста), для отысканія которой оставлено въ пустынѣ девяносто девять овецъ (Лук. 15, 4—5; Мѳ. 18, 12). Подъ одною заблудившеюся овцою разумѣли всю полноту человѣческаго рода, а подъ остальными девяносто девятью овцами всю полноту непричастнаго грѣху ангельскаго чина. „Сочти, какъ многочисленъ народъ римскій", говоритъ св. *Кириллъ іерусалимскій*; „сочти, сколько варваровъ, которые теперь еще живы, и сколько ихъ умерло за сто лѣтъ, сочти всѣхъ отъ Адама до сего дня. Велико число сіе, но и оно еще мало; потому что еще больше ангеловъ. Они—девяносто девять овецъ, а человѣчество—одна сотая овца". (Огл. поуч. XV, 24).

Ангелы, существующіе въ такомъ неисчислимомъ множествѣ, всѣ получили бытіе дѣйствіемъ творчества Божія (Кол. 1, 16), а не возрасли до такого числа путемъ постепеннаго размноженія. Въ словахъ Спасителя саддукеямъ: *въ воскресеніи ни женятся, ни посягаютъ, но яко ангелы Божіи на небеси суть* (Мѳ. 22, 30), отвергается возможность для ангеловъ размноженія посредствомъ рожденія. Но такъ какъ число ихъ не можетъ уменьшаться и чрезъ смерть, ибо умереть они не могутъ (Лук. 20, 36), то ясно, что ангелы *въ самомъ началѣ* созданы были Богомъ въ томъ неисчислимомъ количествѣ, въ какомъ угодно было Творцу, чтобы они всегда существовали. Древніе учители выражали мысль о богосозданности ангеловъ въ неисчислимомъ множествѣ по поводу мнѣнія нѣкоторыхъ о супружествѣ ангеловъ (на основаніи невѣрнаго пониманія Быт. 6, 2—4) съ дочерями человѣческими. „Естества безплотнаго не дѣлимъ на женскій и мужскій полъ, осуждаемъ непотребныя смѣшенія невидимыхъ силъ", говоритъ бл. *Ѳеодоритъ*... „Для естества безсмертнаго излишне раздѣленіе половъ, потому что, какъ неумаляющіеся въ числѣ, не имѣютъ нужды въ размноженіи... И учителемъ сему бож. Писаніе. Ибо *не двухъ только ангеловъ*, какъ двухъ человѣковъ, создалъ Богъ въ началѣ, но произвелъ *многія тьмы, сколько Ему было угодно*; потому что не подлежащее тлѣнію естество не требуетъ размноженія" (Кр. изл. догм. 7).

II. Все безчисленное множество ангеловъ составляетъ особаго рода царство, въ которомъ царствуетъ Самъ Богъ, какъ истинный Царь всего сущаго. Между членами этого царства есть высшіе и низшіе по достоинству и степени приближенія къ Богу ангельскіе чины, вообще есть особаго рода *іерархія* или священноначаліе, подобно тому, какъ существуетъ неодинаковость дарованій и положеній въ мірѣ человѣческомъ и степенное разнообразіе во всемъ мірѣ чувственномъ. Въ св. Писаніи указываются слѣдующія девять степеней небесной іерархіи: *серафимы* (Ис. 6, 2) *херувимы* (Быт. 3, 24; Исх. 25, 18—22; Пс. 79, 2; 17, 11; 98, 1; Ис. 37, 16; Іез. 1, 10 и 11 гл.; 41, 18—25; Апок. 4, 6—8; 5, 8—14). *силы* (Еф. 1, 21; Рим. 8, 38), *престолы, начала, господства, власти* (Кол. 1, 16; Еф. 1, 21; 3, 10). *архангелы* (1 Сол. 4, 16; Іуд. 9) и *ангелы* (1 Петр. 3 22; Рим. 8, 38). Что эти наименованія суть наименованія различныхъ невидимыхъ силъ, а не разныя названія одного и того же ангельскаго чина, это открывается отчасти изъ самыхъ наименованій: странно было бы, напр. предполагать, что имена ангелъ и архангелъ обозначаютъ одну и ту же степень. Тоже ясно и изъ самаго образа выраженія свящ. писателями мысли объ ангельскихъ чинахъ. Таковы напр. изреченія: ап. Петра, что Іисусу Христу по восшествіи на небо *покорились ангелы и власти и силы* (1 Петр. 3, 22);—ап. Павла, что Сыномъ *создана быша всяческая... аще* (εἴτε) *престоли, аще* (εἴτε) *господствія, аще* (εἴτε) *начала, аще* (εἴτε) *власти* (1 Кол. 1, 16; сн. 1 Еф. 1, 20—21). Пр. Даніилъ Михаила архангела (Іуд. 9 ст.) называетъ *однимъ изъ первыхъ князей* (10, 13), также *великимъ княземъ* (12, 1), именемъ, указывающимъ на существованіе среди небожителей другихъ, подобныхъ ему ангеловъ, и на бытіе не имѣющихъ такого начальственнаго положенія духовъ.

Церковь, въ лицѣ отцевъ и учителей церкви, всегда признавала степенное различіе между ангелами и раздѣленіе ихъ на классы. Съ особенною раздѣльностью выражено древнеотеческое ученіе о чинахъ ангеловъ въ книгѣ „*О небесной іерархіи*“, извѣстной подъ именемъ сочиненія Діонисія Ареопагита. Изложенное здѣсь ученіе о девяти чинахъ ангельскихъ вошло и въ

символическія книги православной церкви (Прав. исп. ч. 1, отв. 20). Упоминаемые въ Писаніи девять чиновъ ангельскихъ въ названномъ твореніи раздѣляются на три іерархіи (ἱεράρχιαι), и каждая іерархія на три лика (χόροι). Порядокъ ихъ, по степени совершенствъ ихъ богосозданной природы и приближенія къ единому во Св. Троицѣ Богу, таковъ:

*Высшая іерархія* (ἐπάρχιαι):
Серафимы (евр. Seraphim).
Херувимы (евр. cherubim).
Престолы (θρόνοι, throni).

*Средняя іерархія* (μεσάρχιαι):
Господства (κυριότητες, dominationes).
Силы (δύναμεις, exercitus).
Власти (ἐξουσίαι, potestates).

*Низшая іерархія* (ὑπάρχιαι):
Начала (ἀρχαί, principatus).
Архангелы (ἀρχάγγελοι).
Ангелы (ἄγγελοι).

Такое раздѣленіе чиновъ ангельскихъ писатель книги „О небесной іерархіи“ производитъ отъ своего наставника, ап. Павла, говоря: „слово Божіе всѣ небесныя существа для ясности обозначаетъ девятью именами. Нашъ божественный руководитель раздѣляетъ ихъ на три тройственныя степени“ (VI, 2). Тоже раздѣленіе ангельскихъ чиновъ на три тройственныя степени приводится (на основаніи ученія въ кн. „О неб. іерархіи“) св. *Іоанномъ Дамаскинымъ* (Изл. в. II, 3). Въ томъ же почти порядкѣ перечисляются всѣ девять ангельскихъ чиновъ и св. *Григоріемъ Двоесловомъ* (На ев. Іоан. II, 34).

Всѣ исчисленныя степени міра ангельскаго указаны въ Писаніи. Но обнимаются ли ими всѣ чины ангельскіе? Въ древности было мнѣніе, что не обнимаются, и что есть многіе другіе имена и лики, которые намъ не открыты въ жизни настоящей, а содѣлаются извѣстными уже въ жизни будущей. Такъ, св. *Іоаннъ Златоустъ* говоритъ: „есть ангелы и архангелы, престолы и господства, начала и власти; но не одни эти сонмы существуютъ на небесахъ, а безконечныя полчища и неизчисли-

мыя племена, которыхъ не можетъ изобразить никакое слово. Откуда же извѣстно, что кромѣ этихъ силъ *есть много другихъ, которыхъ мы не знаемъ по именамъ?* Павелъ, сказавъ о первыхъ, упоминаетъ и о вторыхъ, выражаясь о Христѣ такъ: *посадилъ Его превыше всякаго начальства и власти и силы и всякаго имени, именуемаго не точію въ вѣцѣ семъ, но и во грядущемъ* (Еф. 1, 21). Видите ли, что есть нѣкоторыя имена, которыя будутъ извѣстны тамъ, а теперь неизвѣстны? Поэтому Павелъ и сказалъ: *не точію въ вѣцѣ семъ именуемыя, но и во грядущемъ*" (Пр. аном. IV, 2). Такое же мнѣніе раздѣляли Оригенъ (О начал. I, 5), блаж. Θеодоритъ и Θеофилактъ (См. ихъ толк. на Еф. 1, 22).

Основаніемъ раздѣленія ангеловъ на степени и чины служитъ различіе совершенствъ богосозданной природы ангеловъ, иначе—большая или меньшая крѣпость духовныхъ силъ ихъ, полученныхъ при твореніи. Указаніе на это можно видѣть въ словахъ апостола Павла о Сынѣ Божіемъ: *Тѣмъ создана быша всяческая... аще престоли, аще господствія, аще начала, аще власти, всяческая* (слѣдовательно, и другія, кромѣ исчисленныхъ, ангельскія степени) *Тѣмъ и о Немъ создашася* (Кол. 1, 16). Если созданы чины ангельскіе, значитъ раздѣленіе на чины не явилось когда-либо послѣ. Посему Церковію (на 5 вс. соб.) было осуждено мнѣніе Оригена, будто всѣ ангелы первоначально по своей природѣ и силамъ были равны и будто степени между ними явились послѣ того, какъ нѣкоторые изъ нихъ пали.

Сообразно съ совершенствами богосозданной природы и положеніемъ разныхъ ангельскихъ чиновъ въ небесной іерархіи отцы церкви представляли ихъ вѣдѣніе и взаимныя отношенія. Просвѣщаются они, по словамъ св. *Григорія Богослова*, „соразмѣрно съ ихъ естествомъ и чиномъ" (Сл. 28). „Престолы, херувимы, серафимы поучаются отъ Бога, какъ высшіе и ближайшіе къ Богу, а отъ нихъ поучаются и низшіе чины", говоритъ св. *Аѳанасій*. „Просвѣщаютъ они другъ друга", разсуждаетъ св. *Іоаннъ Дамаскинъ*, „по преимуществу чина или естества". Такое ученіе вошло и въ Православное исповѣданіе вѣры (отв. на вопр. 20), въ которомъ говорится: „они (ангелы) поставлены въ такомъ по-

рядкѣ, что низшіе ангелы получаютъ просвѣщеніе и благодѣянія Божіи чрезъ высшихъ“. Сообразно съ этимъ, должно думать, совершаются и тайны священноначалія въ мірѣ ангельскомъ, но въ точности объ этомъ знаетъ одинъ Богъ, виновникъ ихъ іерархіи, знаютъ также и они сами. (О неб. іер. VIII, I; IX. 2).

III. Въ св. Писаніи, кромѣ упоминанія о девяти чинахъ ангельскихъ, усвояются нѣкоторымъ изъ ангеловъ,—наивысшимъ,—собственныя имена. Имена указываютъ прежде всего ихъ занятія, но вмѣстѣ даютъ видѣть и свойства этихъ ангеловъ. Св. Писаніе указываетъ такихъ именъ пять (три—въ каноническихъ, и два—неканоническихъ книгахъ), а два имени указываются Преданіемъ. Сіи седмь высшихъ ангеловъ по имени и „порядку въ чину своемъ“ (св. Димитрій Рост.) суть: *Михаилъ*, котораго имя съ еврейскаго значитъ: кто яко Богъ, или,—кто равенъ Богу (Дан. 10, 13; 12, 1; Іуд. 9 ст.; Апок. 12, 7—8), *Гавріилъ*—мужъ Божій, сила Божія (Дан. 8, 16; 9, 21; Лук. 1, 19, 26), *Рафаилъ*—помощь, исцѣленіе Божіе (Тов. 3, 16; 12, 12—15), *Уріилъ*,—огнь или свѣтъ Божій (3 Ездр. 4, 1; 5 20), *Салафіилъ*—молитва къ Богу (3 Ездр. 5, 16). Къ этимъ же ангеламъ причисляются еще *Іегудіилъ*—славитель Бога или хвала Божія, и *Варахіилъ*—благословеніе Божіе, коихъ имена не встрѣчаются въ св. Писаніи [1]). Эти ангелы въ церковно-богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ называются *архистратигами небесныхъ воинствъ*. Они, по вѣрованію церкви, ближайшіе къ величеству Божію, превыше всѣхъ небесныхъ чиновъ, непосредственно предстоятъ престолу тріvпостаснаго Божества, и, по изволенію Божію, управляютъ всѣми чинами и іерархіями ангельскими (Димит. Рост. Чет.—Мин. подъ 8 нояб.). Въ откровеніи Іоанна Богослова находится упоминаніе о нихъ въ такой связи рѣчи: *благодать вамъ и миръ отъ Сущаго, и иже бѣ, и грядущаго, и отъ седми духовъ, иже предъ престоломъ Его суть* (1 4; сн. 8, 2). Ангелъ Рафаилъ называетъ себя единымъ изъ семи святыхъ ангеловъ, которые возносятъ молитвы святыхъ и восходятъ предъ славу Святаго (Тов. 12, 15).

---

[1]) Въ 3 кн. Ездры (4, 36) упоминается еще *Іереміилъ*—высокій Божій, или высота Божія.

# II.

# Твореніе міра видимаго.

## § 53. Моисеево сказаніе о твореніи міра вещественнаго.

Въ Откровеніи ученіе о происхожденіи міра вещественнаго содержится въ священной исторіи мірозданія, которою начинается Писаніе, т. е. въ бытописаніи Моисеевомъ (Быт. 1 гл.). Бытописаніе это—основа всего богооткровеннаго ученія о происхожденіи видимаго міра. Полнѣе и подробнѣе, чѣмъ въ этомъ бытописаніи, не говорится о происхожденіи міра ни у одного изъ священныхъ писателей не только ветхаго, но и новаго завѣта; восполненіе этого сказанія у позднѣйшихъ священныхъ писателей состоитъ только въ болѣе ясномъ, чѣмъ у Моисея, указаніи на участіе въ дѣлѣ творенія всѣхъ лицъ Св. Троицы. И въ то же время, кто бы изъ священныхъ писателей ни говорилъ о томъ же предметѣ, каждый говоритъ совершенно согласно съ этимъ бытописаніемъ. Это же бытописаніе лежитъ въ основѣ и всѣхъ церковныхъ изложеній догмата о Богѣ, какъ Творцѣ міра вещественнаго. Отсюда, при раскрытіи ученія о Богѣ-Творцѣ міра видимаго, требуется выясненіе характера и смысла этого повѣствованія [1]).

## § 54. Историческій его характеръ.

По сказанію Моисея вселенная со всѣмъ живущимъ на ней получила бытіе не по единому мановенію воли всемогущаго Творца, а чрезъ неоднократныя творческія дѣйствія Божіи. Спрашивается: представляетъ ли собою повѣствованіе Моисея о постепенности міротворенія дѣйствительную *исторію* міротворенія, или это есть

---

[1]) Изъ древнихъ отцовъ церкви оставили объясненія библейскаго повѣствованія о шестидневномъ твореніи: въ бесѣдахъ на Шестодневъ—*Василій В.*, *Григорій нисскій*, *Амвросій медіол.*, и въ толкованіяхъ на кн. Бытія—*І. Златоустъ*, *Ефремъ Сиринъ*, *бл. Феодоритъ* и *бл. Августинъ*.

иносказаніе, въ которомъ свободно изображается свящ. писателемъ возможный, или болѣе или менѣе вѣроятный порядокъ міроzданія для болѣе нагляднаго выраженія той мысли, что Богъ есть Творецъ міра? Еще въ древности былъ высказываемъ взглядъ на повѣствованіе Моисея, какъ на *иносказаніе*. Но съ особенною настойчивостію стали отвергать историческій характеръ этого повѣствованія въ новѣйшія времена, подъ вліяніемъ новѣйшихъ открытій въ области естествознанія, будто бы непримиримыхъ съ этимъ сказаніемъ при буквальномъ пониманіи онаго. Какъ на иносказаніе, смотрятъ на Моисеево повѣствованіе о міротвореніи многіе даже изъ признающихъ богооткровенное происхожденіе этого сказанія.

Но такой взглядъ на сказаніе Моисея должно признать неосновательнымъ. Сказаніе это содержитъ изображеніе дѣйствительно совершившейся *исторіи міротворенія*, и происходившей именно съ тою постепенностію и послѣдовательностію, какая указывается священнымъ бытописателемъ. Правильность такого пониманія подтверждается взглядомъ самаго Моисея на свой разсказъ, принятіемъ онаго за исторію послѣдующими священными писателями, равно и древними истолкователями онаго.

Моисей смотрѣлъ на свой разсказъ, какъ на исторію. Онъ помѣстилъ его въ самомъ началѣ своей исторической книги. Если вся его книга—историческая, то, конечно, также должно смотрѣть и на повѣствованіе о міротвореніи. Моисей ничѣмъ и не подаетъ повода смотрѣть на оное иначе. Между тѣмъ если бы онъ передавалъ не исторію, а свои личныя предположенія и воззрѣнія на міръ, или ходячія преданія, не имѣвшія права на полную достовѣрность, то, конечно, упомянулъ бы объ этомъ, или далъ бы чѣмъ-либо замѣтить. Главное же,—на этомъ повѣствованіи основаны законы о субботнѣмъ покоѣ (Исх. 20, 8—11; 31, 12—17) и о юбилейныхъ празднествахъ, каковые законы не могли бы имѣть обязательной силы, если бы не основаны были на исторической истинѣ.

Какъ на подлинную исторію міротворенія смотрѣли на повѣствованіе Моисея и позднѣйшіе священные писатели ветхаго завѣта, равно и новозавѣтные. Это можно видѣть изъ многочис-

ленныхъ ихъ свидѣтельствъ, подтверждающихъ достовѣрность Моисеева сказанія о міротвореніи (см. напр. Пс. 32, 6. 9 ср. Быт. 1, 2;—148, 4; ср. Быт. 1, 7;—103, 19; ср. Быт. 1, 15;—2 Кор. 4, 6; ср. Быт. 1, 3;—Евр. 4, 3—4; ср. Быт. 2, 2 и др.). Самъ Спаситель на повѣствованіи о сотвореніи человѣка (Быт. 1, 27 и 2, 24) утверждалъ нерасторжимость брака, какъ божественнаго установленія, и порицалъ разводъ (Мѳ. 19, 4—6), а ап. Павелъ отсюда же выводитъ правила, опредѣляющія поведеніе и взаимное отношеніе въ супружествѣ мужа и жены (1 Кор. 11, 3—12; Еф. 5, 25—33 и др.).

За исторію принимали повѣствованіе Моисея и іудейскіе толковники (за исключеніемъ Филона), не выражая сомнѣнія въ его божественномъ происхожденіи. Такое же пониманіе было господствующимъ и въ древнеотеческомъ ученіи о міротвореніи. Только немногіе изъ нихъ смотрѣли на него, какъ на иносказаніе, въ которомъ несомнѣнна лишь мысль, что Богъ есть Творецъ всѣхъ вещей (Климентъ алекс., Оригенъ и бл. Августинъ). Большинство же и притомъ изъ наиболѣе авторитетнѣйшихъ и извѣстнѣйшихъ отцевъ и учителей церкви (Василій В., Амвросій медіол., Григорій нис., Іоаннъ Златоустъ,—также св. Епифаній, блаж. Ѳеодоритъ, Ефремъ Сиринъ, І. Дамаскинъ и мн. др.) понимали сказаніе Моисея въ буквальномъ смыслѣ и сообразно съ этимъ истолковывали оное. „Никто не долженъ думать“, говоритъ, напр., св. *Ефремъ Сиринъ*, „что шестидневное твореніе есть иносказаніе“ (На Быт.).

Новѣйшіе защитники мнѣнія объ иносказательномъ характерѣ Моисеева повѣствованія о міротвореніи противъ принятія онаго за подлинную исторію міротворенія указываютъ преимущественно на невозможность согласить это сказаніе съ выводами естественныхъ наукъ. Древность, говорятъ, не обладала столь широкими и точными свѣдѣніями о природѣ, почему и возможно было тогда смотрѣть на библейскій разсказъ, какъ на чистую истину. Но открытія новѣйшей науки разрушаютъ этотъ взглядъ, почему и въ сказаніи Моисея должно признать богооткровенною только мысль, что Богъ—Творецъ міра, а все остальное въ немъ есть

плодъ человѣческихъ соображеній. Нельзя признать основательнымъ такое разсужденіе. „Если Библія и природа“, говоритъ одинъ ученый, (Reusch), „суть два органа откровенія, если чрезъ ту и другую Богъ говоритъ къ человѣку, если обѣ онѣ суть какъ бы книги, написанныя рукою Бога, чтобы человѣкъ читалъ въ нихъ истину, то не можетъ быть противорѣчія между тѣмъ, что сообщаетъ Библія, и тѣмъ, чему учитъ природа“.

Необходимо однакоже помнить, что сказаніе Моисея не есть обыкновенное историческое повѣствованіе. Такъ какъ свидѣтелемъ творенія никто изъ людей быть не могъ, то предметъ его могъ быть открытъ только Самимъ Богомъ. Оно есть откровеніе Божіе. Оно дано было, безъ сомнѣнія, не только пророку Моисею, но и первымъ людямъ. Путемъ созерцанія природы и собственныхъ умозаключеній и первобытный человѣкъ не могъ дойти до познанія, что міръ былъ созданъ въ шесть дней, что седьмой день былъ благословленъ и освященъ. Посему въ основѣ изложенной Моисеемъ исторіи шестидневнаго творенія были и откровеніе Божественное и преданіе.

## § 55. Исторія сотворенія міра вещественнаго.

Излагая исторію міротворенія, Моисей различаетъ два главные вида творенія: твореніе *общее*, первоначальное, состоявшее въ созданіи самаго вещества міра (т. н. creatio prima), и твореніе *частное* или образовательное (creatio secunda), послѣдовавшее за общимъ и состоявшее въ произведеніи изъ первозданнаго вещества силою и премудростію Творца же различныхъ видовъ твореній въ теченіе шести чрезвычайныхъ временъ, названныхъ въ бытописаніи „днями“. *Живый во вѣкъ созда вся обще* (Сир. 18, 1), говоритъ премудрый сынъ Сираховъ, имѣя въ виду этотъ первый видъ творенія, а о шестидневномъ образованіи всего чувственнаго міра творчески-устроительною дѣятельностію Бога изъ этого первовещества другой мудрецъ ветхаго завѣта говоритъ: *всесильная рука Божія сотвори міръ отъ безобразнаго вещества* (ἐξ ἀμόρφου ὕλης—Прем. 11, 18).

## Твореніе общее.

Бытописатель повѣствуетъ: *въ началѣ сотвори* (bara) *Богъ* (Elohim) *небо* (schamaim,—множ. ч., небеса) *и землю*. *Земля же бѣ невидима, и неустроена: и тма верху бездны: и Духъ Божій ношашеся верху воды* (1—2 ст.). Первымъ творческимъ дѣйствіемъ Божіимъ въ произведеніи вселенной было сотвореніе *неба и земли*. Подъ „землею“ Моисей несомнѣнно разумѣлъ не землю въ собственномъ смыслѣ, созданную позднѣе, а находившееся первоначально въ состояніи смѣшанности и неустроенности вещество, изъ котораго послѣдовало дальнѣйшее мірообразованіе. Но что должно разумѣть подъ *небомъ*? Слово „небо, небеса“, кромѣ значенія космическаго (т. е. употребленія оныхъ въ Писаніи для обозначенія неба атмосферическаго и астрономическаго), имѣютъ въ ветхомъ завѣтѣ еще значеніе символическое, переносное. Подъ небомъ нерѣдко разумѣется въ Писаніи міръ горній, вышечувственный (2 Кор. 12, 2) мѣсто пребыванія Бога (Пс. 67, 34; 3 Цар. 8, 27, 30; Мѳ. 6, 9; Іоан. 6, 38; Евр. 8, 1 и др.), ангеловъ (Пс. 148, 1—2; Мѳ. 18, 10; Еф. 1, 20 и др.), называемыхъ воинствомъ небеснымъ (3 Цар. 22, 19—21; Пс. 148, 2; Лук. 2, 13 и др.) и святыхъ Божіихъ (4 Цар. 2, 11; Мѳ. 6, 20; 19, 21, Евр. 10, 31 и др.). Есть мнѣніе, что въ переносномъ смыслѣ употреблено слово „небо“ и въ началѣ кн. Бытія, именно, подъ небомъ разумѣютъ здѣсь *небеса небесъ* (3 Цар. 8, 27. 30, 39), или міръ невидимый, ангельскій, созданный прежде міра видимаго. Но такое пониманіе не имѣетъ рѣшительныхъ основаній. *Св. І. Златоустъ*, имѣя въ виду таковое, говоритъ: „Моисей не говоритъ о силахъ невидимыхъ, не говоритъ: въ началѣ сотворилъ Богъ ангеловъ или архангеловъ.... Сперва Богъ распростираетъ небо, а потомъ подстилаетъ землю, прежде дѣлаетъ кровлю, а потомъ основаніе“ (На Быт. Бес. II, 2). Точно также и другіе знаменитые древніе истолкователи Шестоднева (напр. Василій В., Григорій нисскій, бл. Ѳеодоритъ, Ефремъ Сиринъ, І. Дамаскинъ) разумѣли подъ первозданными небомъ и

землею все видимое мірозданіе, небо и землю въ буквальномъ смыслѣ, а не понимали слово небо въ несобственномъ, духовномъ смыслѣ. Въ соотвѣтствіе съ первоначальнымъ состояніемъ земли и подъ первозданнымъ небомъ правильнѣе разумѣть такое же состояніе смѣшанности и неустроенности первовещества міра, изъ котораго образованы позднѣе всѣ небесныя тѣла. Небеса и землю, т. е. общій составъ всего міра видимаго, Богъ *сотворилъ* (bara),—произвелъ изъ ничего. Первобытное состояніе земли, по изображенію бытописателя, было таково: *земля же бѣ невидима и неустроена* (евр. tohu vobohu): *и тьма верху бездны: и Духъ Божій ношашеся верху воды* (2 ст.). Такое изображеніе первобытнаго состоянія земли имѣетъ отношеніе и къ небу, ибо изъ того же первовещества, изъ котораго возникла земля, было образовано и небо. „Писаніе, говорятъ *Василій В.*, справедливо наименовало землю неустроенною. Но то же самое можемъ сказать и о небѣ. И оно не имѣло еще полнаго образованія, не получило свойственнаго ему украшенія, потому что не освѣщалось луною и солнцемъ, не вѣнчалось сонмами звѣздъ. Всего этого еще не было; а потому не погрѣшимъ противъ истины, если и небо назовемъ неустроеннымъ“ (На Шестодн. 2 бес.).

Возникшая пероначальная земля (собственно всемірное вещество) была *невидима и неустроена* (евр. tohu vabohu), безвидна и пуста, т. е. была безо̀бразною, пустою, безжизненною массою. Первоначальное вещество такимъ образомъ было едва возвышающимся надъ ничтожествомъ, чуждымъ всякаго опредѣленнаго устройства. Такое первое состояніе вещей именуется далѣе *бездною* (евр. tehom—пространство воды, изумляющее своею глубиною или обширностію), или какъ бы безграничнымъ моремъ, а также *водами*, чѣмъ показывается, что „изъ извѣстныхъ родовъ тѣлъ міровое первовещество наиболѣе приближалось къ свойству жидкихъ тѣлъ“ (Зап. на кн. Бытія, митр. Филарета). Вся эта бездна или изумляющая пустота находилась въ совершенной тьмѣ, такъ какъ свѣта еще не существовало. *И Духъ Божій* (Ruach Elohim)—Божественный зиждительный Духъ, начало всякой жизни (Пс. 103, 30; 32, 6), третье лицо Св. Троицы, *нашашеся верху воды*, т. е. надъ безо̀бразною, безжизненною

массою. Слово *ношашеся* (marachephet) въ переводахъ съ подлиннаго текста, по объясненію св. *Василія Великаго*, употреблено вмѣсто слова „согрѣвалъ, оживотворялъ", по подобію птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагрѣваемому живительную силу (На Шест. 2 бес.). Такимъ образомъ, Духъ Божій носился надъ безобразною и безжизненною массою (парилъ надъ водами), чтобы вдохнуть въ нее жизненныя силы, предуготовить тѣ формы жизни, которыя имѣли быть вызваны къ бытію послѣдующимъ творческимъ словомъ. Воздѣйствіе Духа Божія на первобытное всеміровое вещество могло также состоять въ томъ, что Онъ вліялъ на оное раздѣляющимъ образомъ, подготовляя его къ имѣвшему возникнуть изъ него разнообразію, отдѣляя въ немъ разнородное и объединяя однородное, и вообще способствовалъ дѣятельности тѣхъ естественныхъ силъ и законовъ, по которымъ должно было совершаться самое образованіе и развитіе созидаемаго Богомъ творенія.

## Твореніе частное.

Твореніе частное или образовательное состояло въ произведеніи Богомъ изъ первозданнаго міроваго вещества дѣйствіемъ Его всемогущаго слова разнообразныхъ частныхъ видовъ творенія въ постепенности шести творческихъ дней.

**Первый день.** (3—5 ст.).—Начало творческой седмицѣ или первому дню міра положено созданіемъ свѣта. *И рече Богъ: да будетъ свѣтъ: и бысть свѣтъ* (евр. or), или, какъ говоритъ апостолъ, свѣтъ *возсіялъ изъ тьмы* бездны (2 Кор. 4, 6). Подъ свѣтомъ, первымъ произведеніемъ Божественнаго слова, разумѣется свѣтовое вещество или матерія, отличная отъ носителей свѣта, свѣтящихъ тѣлъ, созданныхъ позднѣе. Свѣтъ первымъ былъ вызванъ изъ первозданнаго вещества и отдѣленъ отъ него, какъ первое обнаруженіе жизненныхъ силъ, вложенныхъ въ оное Божественнымъ Духомъ. И это потому, что свѣтъ и соединенная съ нимъ теплота (евр. or совмѣщаетъ въ себѣ два значенія—*свѣта* и *теплоты*) есть первое, главнѣйшее условіе органической жизни въ мірѣ: безъ свѣта и соединенной съ нимъ теплоты не можетъ

развиваться ни растительная, ни животная жизнь; и для неорганическихъ соединеній вліяніе свѣта въ большинствѣ случаевъ необходимо.—Родство и связь между явленіями свѣта и теплоты видитъ и естествознаніе. Естествознаніемъ признается, что теплота и свѣтъ вызываются движеніемъ частей вещества и представляютъ собою, такъ сказать, видъ движенія. Это можетъ нѣсколько уяснять для насъ сущность творчества Божія въ первый день міра. Слова Творца: *да будетъ свѣтъ* можно понимать именно такъ, что Господь премудро-всемогущимъ словомъ Своимъ сперва привелъ въ состояніе движенія первовещество, само по себѣ, безъ посторонняго толчка, не способное придти въ движеніе, а за тѣмъ и чрезъ то возбудилъ въ немъ, вмѣстѣ съ теплотою и другими явленіями, свѣтъ. Такимъ образомъ, Богъ является сначала Творцомъ инертной матеріи (которая сама по себѣ не способна выдти изъ состоянія покоя), а затѣмъ и ея Перводвижителемъ.

**Второй день.** (6—8 ст.).—Во второй день по творческому повелѣнію Божію явилась *твердь* (евр. гакіа) *посредѣ воды*. Евр. слово гакіа (отъ глагола гака-растягивать, распространять) значитъ протяженіе, растяженіе воздушнаго пространства, которое, какъ атмосфера, окружаетъ, подобно шатру (Пс. 103, 2), или прозрачному покрывалу (Ис. 40, 22), земной шаръ и отдѣляетъ его отъ прочихъ тѣлъ вселенной,—то же, что нынѣ обозначается неопредѣленнымъ выраженіемъ небо, небесный сводъ. Сотвореніемъ тверди положено раздѣленіе *между водами, которыя подъ твердію, и между водами, которыя надъ твердію*. „Можно думать, что бытописатель водами здѣсь назвалъ то, что и прежде назвалъ тѣмъ же именемъ, и также *бездною*, т. е. первозданное неустроенное вещество, съ тѣмъ различіемъ, что сіе неустроенное вещество, по сотвореніи свѣта, сдѣлалось частію прозрачнымъ“ (митр. Филаретъ). Въ такомъ случаѣ дѣло творенія во второй день можно представлять такъ: въ неизмѣримо громадной, не имѣвшій опредѣленнаго очертанія, массѣ первозданнаго вещества совершилось раздѣленіе на части, т. е. на тѣла небесныя; пространство, образовавшееся между частями раздѣленнаго цѣлаго, стало ихъ *твердію*. Съ признаніемъ, что, по творческому повелѣнію *да будетъ твердь посредѣ воды*, стало совершаться образованіе міровыхъ тѣлъ,

должно думать, что во второй день получила отдѣльное существованіе въ опредѣленномъ очертаніи и объемѣ, съ окружающею ее атмосферою, и наша планета,—земля; но она все еще есть *воды подъ небесами* или *подъ твердію*, какъ и другія тѣла—*воды надъ твердію* (сн. 2 Петр. 3, 5; ср. 10 и 16 ст.).

**Третій день** (9—13 ст.). Въ третій день, по премудровсемогущему слову Творца, произошло раздѣленіе или расчлененіе неопредѣленнаго доселѣ цѣлаго земного тѣла на *воду и сушу* (подробнѣе изъяснено въ Пс. 103, 6—10) и возникла *первая жизнь* на сушѣ,—растительная. *И рече Богъ: да соберется вода, яже подъ небесемъ, въ собраніе едино и да явится суша: и бысть тако.* Какъ произошло собраніе въ извѣстныя вмѣстилища земныхъ водъ и возникновеніе суши, бытописаніе не сообщаетъ намъ. Можно представлять творческое дѣйствіе третьяго дня предположительно такъ. Надъ земнымъ тѣломъ была уже очищенная отъ паровъ атмосфера, но сама земля все еще была *водами*. По творческому повелѣнію,—сгустившееся и постепенно охлаждавшееся вещество въ однихъ мѣстахъ поднималось, въ другихъ опускалось; возвышенныя мѣста обнажались отъ воды, дѣлались сушею, а углубленія и впадины наполнялись сливавшеюся въ нихъ водою и образовывали изъ себя рѣки и моря (Пс. 23. 2). Земля и море суть двѣ составныя части земного шара и съ ихъ раздѣленіемъ вполнѣ было закончено его образованіе. Указывая на образованіе земли въ третій день, Моисей умалчиваетъ о томъ, совершалось ли совмѣстно и одновременно съ образованіемъ нашей планеты и образованіе другихъ міровыхъ тѣлъ. Но въ виду того, что въ описаніи второго и четвертаго дня является дѣйствіе Творца въ цѣломъ мірозданіи, и что земля составляетъ малѣйшую часть сего цѣлаго, „можно полагать, что творческое дѣйствованіе въ третій день не ограничивалось одною землею, но что и прочія однородныя съ нею тѣла небеснаго пространства получили въ этотъ день болѣе опредѣленное образованіе, имъ свойственное“ (митр. Филаретъ).

Съ появленіемъ суши стала возможною жизнь растеній. Другія условія для существованія растительнаго царства уже были (свѣтъ и теплота, воздухъ, влажность). Вторымъ творческимъ

дѣйстіемъ третьяго дня и было созданіе растительнаго царства. Произвести растенія Богъ повелѣваетъ землѣ: *да прораститъ земля быліе травное, сѣющее сѣмя по роду и по подобію, и древо плодовитое творящее плодъ, ему же сѣмя его въ немъ по роду на земли: и бысть тако.* Не слѣдуетъ однако предполагать здѣсь явленія т. н. самозарожденія. Сама изъ себя, безъ всякихъ сѣмянъ и своими естественными силами, почва не можетъ производить никакихъ растеній, даже самыхъ несложныхъ. Растенія могли явиться и дѣйствительно произросли только по творческому велѣнію Божію. Творецъ повелѣваетъ *землѣ* произвести растенія, а не просто повелѣваетъ имъ быть, потому, что начала происхожденія ихъ Имъ же Самимъ были вложены въ ея матернемъ нѣдрѣ (можно думать, дѣйствіемъ Духа Божія, носившагося надъ первозданною бездною), а также потому, что земля предназначена была имъ мѣстомъ произростанія и источникомъ питанія. Земля, по творческому повелѣнію Божію, произростила *зелень*, *траву*, сѣющую сѣмя по роду ея, и *дерева*, *приносящія плодъ, въ которомъ сѣмя ихъ по роду ихъ.* Эти три класса обнимаютъ всѣ виды растительнаго царства. Замѣчательно при этомъ перечисленіе новосотворенныхъ видовъ растительнаго царства, сначала простѣйшихъ видовъ, а затѣмъ и болѣе сложныхъ и совершенныхъ. Можно думать, что послѣдовательность въ *описаніи* указываетъ и на послѣдовательность самаго *творенія* видовъ растительнаго царства.

**Четвертый день** (14—19 ст.). Въ четвертый день были сотворены солнце, луна и звѣзды,—вообще небесныя тѣла. Творческое повелѣніе о бытіи этихъ тѣлъ изображается словами: *да будутъ свѣтила* (евр. maor) *на тверди небеснѣй.* Это выраженіе указываетъ не на первоначальное твореніе, т. е. изъ ничего, а какъ и выраженія: *да будетъ свѣтъ..., да соберется вода...,* на творческое образованіе предметовъ. Основная матерія не только для земли, но и для неба и небесныхъ тѣлъ создана была въ началѣ (небеса и воды надъ твердію); образованіе небесныхъ тѣлъ, можно думать, совершалось одновременно съ образованіемъ земли и въ томъ же послѣдовательномъ порядкѣ. Въ четвертый же день лишь закончено творческое образованіе

этихъ тѣлъ, подобно тому, какъ въ третій день закончено творческое образованіе нашей планеты. Вмѣстѣ съ своимъ полнымъ образованіемъ они стали съ четвертаго дня по особому творческому повелѣнію *свѣтилами для земли*—носителями первозданнаго свѣта, его возбудителями или орудіями (таково именно значеніе евр. maor, въ отличіе отъ or,—свѣта первозданнаго), чѣмъ до этого времени они не были,—одни стали т. н. самосвѣтящими тѣлами (солнце и неподвижныя звѣзды), другія—сіяющими заимствованнымъ свѣтомъ (напр. луна и прочія планеты) или т. н. темныя тѣла). [1]).

**Пятый день** (20—23 ст.).—Въ пятый день было положено начало творенію царства животныхъ: сначала были созданы обитатели водъ, а потомъ въ тотъ же день и обитатели воздуха.

При созданіи обитателей водъ, Богъ сказалъ: *да изведутъ воды гады душъ живыхъ.... и бысть тако.* Выраженіе: *да изведутъ воды* (евр. jeschrezu—значитъ собственно: *да закишатъ*) не имѣетъ такого смысла, чтобы животныя, живущія въ водѣ, были порожденіемъ этой стихіи, хотя, конечно, они образованы изъ стихій земныхъ (а не изъ одной воды). Оно значитъ только: да наполнится вода живыми существами, способными жить въ ней, но не дѣйствіемъ сообщенныхъ веществу силъ, а дѣйствіемъ творческаго повелѣнія Божія: и *сотвори* (bara,-глаголъ, употребляемый только тамъ, гдѣ указывается на твореніе въ собственномъ смыслѣ) *Богъ* (прямое отрицаніе мысли о способности матеріи производить жизнь) *киты великія* (евр. taninim—большія морскія чудовища, что примѣнимо какъ къ

[1]) При такомъ пониманіи библейской исторіи мірозданія само-собою устраняется возраженіе противъ онаго, будто въ немъ заключается та несообразность, что на созданіе солнца и всего звѣзднаго міра употребленъ одинъ день, тогда какъ для созданія и образованія земли пять дней. Съ четвертато дня солнце, луна и звѣзды стали только *свѣтилами*, или быть видимыми съ земли, а независимо отъ такого устройства, вида и назначенія своего, или просто какъ небесныя тѣла, они образовывались прежде, совмѣстно съ образованіемъ земли. Отсюда же разрѣшается и возраженіе, исходящее изъ мысли о невозможности появленія земли прежде своего центральнаго тѣла-солнца. Сказаніе Моисея, напротивъ, замѣчательно предупредило утвержденіе новѣйшихъ научныхъ гипотезъ о происхожденіи міра (напр. Фая), что земля старше солнца, что солнце есть образъ того, чѣмъ была земля до геологическихъ временъ.

рыбамъ большого размѣра, такъ и къ чудовищнымъ ящерамъ, саврамъ и пр.) *и всяку душу животныхъ гадовъ* (евр. scherez—пресмыкающихся или многородящихся, отъ scharaz—ползать, копошиться, кишѣть, обнимаетъ собою всѣхъ водныхъ животныхъ,—отъ величайшихъ до самыхъ малыхъ), *яже изведоша воды по родомъ ихъ* [1]).

Къ пятому дню относится твореніе и обитателей воздуха. Божіе воззваніе о бытіи ихъ выражено словами: *и птицы да полетятъ надъ землею по тверди небесной.* „По ближайшему же преложенію словъ Моисея, Божіе воззваніе", объясняетъ преосв. митр. Филаретъ, „гласитъ такъ: *и летающее* (слѣдовательно, не только птицы, но и насѣкомыя) *да летаетъ по земли по тверди небесной*". Сотворилъ (bara) Богъ обитателей воздуха *по роду ихъ.*

**Шестой день** (24—25 ст.). Въ шестой день получили бытіе животныя земныя и человѣкъ, вѣнецъ земныхъ тварей. *И рече Богъ: да изведетъ земля душу живу по роду, четвероногая и гады, и звѣри земли по роду.* „Когда сказалъ Богъ: *да изведетъ земля*", замѣчаетъ св. *Василій В.*, „это не значитъ, что земля износитъ уже находившееся въ ней, но давшій повелѣніе даровалъ землѣ и силу извести". Творецъ животныхъ есть Богъ, Который образовалъ ихъ изъ земли (2, 10), какъ и людей (2, 7). Созданныхъ изъ земли (т. е. изъ земныхъ стихій) земныхъ животныхъ бытописаніе раздѣляетъ на три класса: это, во первыхъ, *скотъ* (евр. behema)—четвероногія животныя, наиболѣе способныя къ прирученію, которыя, будучи приручены,

---

[1]) Словомъ bara, указывающимъ на творческія дѣйствія Божіи въ собственномъ смыслѣ, Моисей обозначаетъ только созданіе первовещества видимаго міра (1 ст.), созданіе первыхъ живыхъ тварей (21 ст.) и созданіе человѣка (27 ст.). Всѣ прочія дѣйствія Божіи представляются созидательными, устроительными, и обозначаются глаголомъ asah—сдѣлалъ, образовалъ. Смыслъ этихъ глаголовъ удержанъ въ латинской Библіи—creavit и fecit, и въ русской—„сотворилъ" и „создалъ". Въ греческомъ текстѣ тотъ и другой глаголъ переведены однимъ словомъ—ἐποίησε, а по сему и въ славянскомъ всюду стоитъ „сотвори". Такъ какъ у грековъ не было идеи творенія, то можно думать, въ ихъ языкѣ не оказалось и слова для выраженія этой идеи и разницы понятій, обозначаемыхъ еврейскими bara и asah.

называются домашними; во вторыхъ, *гады* (евр. remes) земли—собственно ползающіе—всѣ малыя животныя, двигающіяся безъ ногъ или съ помощью ногъ едва примѣтныхъ (напр. черви, безкрылыя насѣкомыя); въ третьихъ, *звѣри земные* (евр. haija haarez—звѣри скитающіеся), т. е. дикія, на волѣ живущія животныя. Этими классами обнимаются всѣ виды земныхъ животныхъ. Созданы (евр. asah) они были *по роду ихъ*.

Такова библейская исторія созданія міра видимаго. Изъ этой исторіи сами собою открываются слѣдующія общія догматическія положенія.

I. Небо и земля и все воинство ихъ, иначе—весь вещественный міръ со всѣмъ живущимъ на немъ обязанъ Творцу не только бытіемъ своимъ, но и частнымъ образованіемъ и совершенствомъ своимъ. Богъ есть Творецъ основныхъ стихій міра вещественнаго—первовещества міроваго. Онъ же есть Создатель и Устроитель и величественнаго и благоукрашеннаго міра (космоса) изъ первозданной матеріи. Дѣйствіемъ творчества же Божія получили бытіе и совершенства природы всѣ существа, живущія въ водѣ, воздухѣ и на сушѣ, каждое *по роду* своему.

II. Міръ созданъ не мгновенно, не единократнымъ творческимъ дѣйствіемъ Божіимъ, но, кромѣ созданія въ началѣ небесъ и земли, полное образованіе его совершилось въ теченіе шести дней. Какіе это дни, обыкновенные ли или какія либо особыя времена (однако не многомилліонныя эпохи, предполагаемыя натуралистами, утверждающими саморазвитіе міра), которыхъ продолжительность только Богу извѣстна, а отъ насъ сокрыта,—то и другое одинаково мыслимо при понятіи о мірозданіи, какъ творческомъ дѣйствіи Божіемъ. Но *„дни творенія показываютъ истинный порядокъ непосредственныхъ дѣйствій Творческой Силы, совершившихся въ опредѣленное время“* (Зап. на кн. Быт.). Слѣдовательно міръ не вѣченъ, а получилъ бытіе и устройство во времени. Съ началомъ міротворенія получило начало и самое время, какъ нѣчто измѣряемое.

III. Порядокъ міротворенія состоялъ въ постепенномъ восхожденіи отъ общаго къ болѣе и болѣе частному, отъ простѣйшаго къ болѣе и болѣе сложному, отъ низшихъ степеней жизни

къ высшимъ, вообще—отъ менѣе совершеннаго къ болѣе и болѣе совершенному, причемъ каждое звено въ цѣпи созданій Божіихъ является приготовленіемъ къ высшему и въ высшемъ имѣетъ ближайшую цѣль свою. Во всей же исторіи міразданія нельзя не видѣть приготовленія къ созданію такого существа на землѣ, которое могло бы понимать чудеса творенія Божія и разумно пользоваться сотвореннымъ, т. е. человѣка, поставленнаго царемъ природы, созданіемъ котораго и завершилось творчество Божіе.

## § 56. Отношеніе священной исторіи міроздания къ показаніямъ о происхожденіи міра наукъ естественныхъ.

Къ священной исторіи мірозданія весьма близкое отношеніе имѣютъ науки, занимающіяся изслѣдованіемъ устройства земли и тѣлъ небесныхъ и того, что въ нихъ и на нихъ находится (астрономія, геологія, біологія, палеонтологія и др.). Со стороны этихъ наукъ дѣлалось и дѣлается на одну страницу Моисеева сказанія о міротвореніи множество самыхъ разнообразныхъ возраженій; въ немъ усматриваютъ и противорѣчія выводамъ опытной науки, и внутреннія несообразности. Но невозможно допустить, чтобы существовало дѣйствительное противорѣчіе между Библіею и естествознаніемъ. Богъ, будучи одинаково виновникомъ какъ откровенія, такъ и природы, не могъ противорѣчить Самъ Себѣ, и писать на страницахъ Библіи противное тому, что Онъ написалъ въ великой книгѣ вселенной. Пользуясь свѣтомъ разума, науки не могутъ достигнуть точныхъ заключеній, которыя были бы противны ученію откровенія. Въ томъ же случаѣ, когда Библія и естествознаніе, повидимому, противорѣчатъ другъ другу, то это противорѣчіе или несогласіе между ними всегда оказывается мнимымъ, происходящимъ отъ того, что неправильно читаютъ или Библію, или книгу природы, или обѣ эти книги.

Въ дѣйствительности священная исторія мірозданія въ главномъ и существенномъ не только не стоитъ въ противорѣчіи съ ученіемъ естествознанія, а, напротивъ, подтверждается и разъясняется имъ. Это можно признать достаточно твердо установлен-

нымъ. Такъ, естествознаніемъ признается, что міръ не былъ отъ начала такимъ, какимъ видимъ его теперь, что образованіе его совершалось постепенно и имѣетъ свою исторію, откуда слѣдуетъ, что онъ существуетъ не отъ вѣчности, а появился во времени. Это же утверждаетъ и Библія. Далѣе, по научнымъ предположеніямъ, нынѣ вообще принятымъ, всѣ элементы вещества, входящіе въ составъ міровыхъ тѣлъ, первоначально были разсѣяны въ пространствѣ вселенной и не имѣли опредѣленной формы, были въ газообразномъ состояніи; химическій составъ тѣлъ небесныхъ и земныхъ, образовавшихся изъ безобразной массы вещества, въ сущности одинъ и тотъ же, но только находится въ различныхъ сочетаніяхъ и состояніяхъ. Такое предположеніе, очевидно, находится также въ полномъ согласіи съ библейскимъ ученіемъ о сотвореніи въ началѣ всеміроваго вещества, безобразномъ его состояніи (tohu vabohu) и образованіи изъ него небесныхъ тѣлъ и земли.—Міръ, по ученію новѣйшей астрономіи, представляетъ собою совокупность системъ (безчисленнаго множества ихъ), частію подобныхъ нашей солнечной системѣ, частію состоящихъ изъ двойныхъ или же скученныхъ звѣздъ и туманностей (милліоновъ звѣздъ или солнцъ и системъ ихъ), системъ, съ математическою правильностію расположенныхъ въ пространствѣ и движущихся, повидимому, около одного общаго центра. Такое утвердеіе астрономовъ является лишь разъясненіемъ библейской мысли о несчислимости звѣздъ небесныхъ (Быт. 15, 5; 22, 17). О способѣ образованія небесныхъ міровъ въ астрономіи нѣтъ столь твердо установившаго ученія, которое бы не имѣло противъ себя весьма существенныхъ возраженій съ естественно-научной точки зрѣнія. Это и понятно, ибо по отношенію къ этому вопросу возможны лишь гаданія, измѣняющіяся въ зависимости отъ успѣховъ самаго естествознанія. До послѣдняго времени наиболѣе правдоподобно объясняющею образованіе небесныхъ системъ казалась т. н. Канто-Лапласова гипотеза. Но эта гипотеза даже замѣчательно согласна съ библейскимъ ученіемъ. Не заключаютъ противорѣчій съ Библіею по существу и новые опыты построенія исторіи образованія небесныхъ тѣлъ (Фая, Лигондэ и др.), имѣющіе въ основѣ ту же гипотезу.

Встрѣчающіяся вообще по этому вопросу разности между Библіею и естествознаніемъ касаются не столько существа, сколько тѣхъ или иныхъ подробностей, которыя не имѣютъ религіознаго значенія и относятся къ области ученой любознательности. Тоже можно сказать и объ отношеніи библейскаго ученія къ естествознательному по вопросу объ образованіи нашей планеты. Библейское ученіе объ этомъ кратко. Оно сообщаетъ только о внутреннемъ расчлененіи цѣлаго состава земли или цѣлаго ея зародыша на воду и сушу, и творческомъ приведеніи ея въ такое состояніе, что на ней могла явиться жизнь. Но, разумѣется, этимъ вовсе не отрицаются гаданія ученыхъ естествовѣдовъ, что земля въ исторіи постепеннаго своего образованія соотвѣтственнымъ ей образомъ могла проходить предполагаемыя ими ступени, общія всѣмъ частямъ міра, начиная отъ первоначальнаго огненно-жидкаго безразличнаго состоянія ея планетной массы до постепеннаго образованія на ней твердой коры и различныхъ ея слоевъ (геологическихъ формацій), пока пришла, наконецъ, къ послѣднему своему состоянію. Библіею отрицается прямо лишь то, что все это могло совершаться *только* дѣйствіемъ естественныхъ, механическихъ силъ природы, безъ участія всемогущества и премудрости Творца. Наконецъ, въ главномъ и существенномъ согласно съ библейскимъ ученіе естествознанія и о времени и послѣдовательности происхожденія растительной и животной жизни на землѣ.

Согласуясь въ главномъ, библейское повѣствованіе часто представляетъ поразительное согласіе съ естественно-научными выводами и во многихъ *подробностяхъ*. И чѣмъ болѣе дѣлаетъ успѣховъ естествознаніе, тѣмъ сближеніе его съ Библіей дѣлается все тѣснѣе и тѣснѣе; многое, что прежде казалось въ библейской космогоніи противорѣчащимъ естествознанію, теперь оказывается, напротивъ, весьма согласнымъ съ болѣе точными и широкими изслѣдованіями. Для подтвержденія этого можно указать нѣсколько примѣровъ. Такъ, въ прежнее время, когда въ физикѣ господствовала гипотеза объ истеченіи свѣта изъ самосвѣтящихся тѣлъ, въ Моисеевомъ сказаніи о твореніи многіе находили ту несообразность, что въ немъ говорится о сотвореніи свѣта въ день первый, а солнца—въ день четвертый, и о существованіи дней и

ночей до появленія солнца. Въ новѣйшее время явилось другое мнѣніе о свѣтѣ (теорія волненія Гюйгенса), почти общепринятое теперь, по которому свѣтъ есть родъ тончайшей жидкости (невѣсомой матеріи), розлитой въ пространствѣ, называемой эфиромъ, а вовсе не истеченіе отъ солнца и другихъ свѣтилъ небесныхъ. Волнистыя движенія этого эфира, которыя могутъ быть вызываемы различными причинами, а не солнцемъ только, и производятъ въ насъ ощущеніе свѣта. Чрезъ это само собой не только разрѣшилось казавшееся прежде неустранимымъ противорѣчіе между Библіею и наукою, но уяснилось и дѣлаемое Моисеемъ тонкое различіе между „свѣтомъ" (or) перваго дня и „свѣтилами" (maor) четвертаго дня. Вмѣстѣ съ симъ разъяснилось и недоумѣніе о существованіи трехъ дней прежде сотворенія солнца. Другой примѣръ. Нѣкогда казалось несообразнымъ съ свидѣтельствомъ науки и опыта утвержденіе Библіи о появленіи на землѣ растеній прежде солнца, ибо растенія обычно развиваются лишь при дѣйствіи на нихъ солнечныхъ лучей. Но новѣйшія изслѣдованія показали, что и въ этомъ библейское сказаніе предупредило открытія естествознанія. Установлено, что возможна растительная жизнь и безъ дѣйствія солнечныхъ лучей, но лишь при существованіи вообще свѣта и теплоты (каковые и были до появленія солнца), что электрическій свѣтъ владѣетъ всѣми качествами, необходимыми для развитія живыхъ частей растенія, и даже были опыты (Фаминцына съ альгіями) выращиванія растеній лишь при сильномъ свѣтѣ газовой лампы. Остатки же растеній, находимыя въ каменно-угольной формаціи (каменный уголь образовался отъ погребенія первобытныхъ лѣсовъ подъ осадочными слоями), удостовѣряютъ, что первобытная растительность и развивалась при отсутствіи разнообразія климатическихъ вліяній, а также прямаго вліянія лучей солнца (при дѣйствіи лишь разсѣяннаго свѣта).—Или еще примѣръ. Не такъ давно было время, что считалось сомнительнымъ, чтобы человѣкъ появился на свѣтъ въ одинъ періодъ съ вымершими допотопными животными, и болѣе рѣшительные послѣдователи школы Кювье прямо отвергали существованіе человѣка до потопа. Нынѣ же считается установленнымъ, что человѣкъ явился въ одинъ и тотъ же творческій періодъ съ высшими животными, и существованіе

человѣка допотопнаго признается безспорнымъ. По этимъ примѣрамъ можно судить, какъ преждевременны бываютъ увѣренія о непримиримыхъ противорѣчіяхъ между Библіею и естествознаніемъ по тому или другому вопросу.

Понятно отсюда, какъ должно смотрѣть на тѣ разности или противорѣчія между ними, какія указываются односторонними приверженцами опытной науки. Одни изъ нихъ совершенно произвольны, ибо не основываются на точныхъ данныхъ науки, каковы напр. астрономическія и геологическія исчисленія продолжительности мірообразованія въ сотни тысячъ и даже милліоны лѣтъ, разности, содержащіяся въ ученіи о т. н. произвольномъ зарожденіи организмовъ и теоріи трансформаціи или эволюціи (иначе—дарвинизмъ), другія легко могутъ быть устранены (разности, указываемыя геологіею и палеонтологіею относительно времени и послѣдовательности появленія растительнаго и животнаго царствъ),—если не теперь, то въ будущемъ. Надъ соглашеніемъ разностей послѣдняго рода давно уже трудятся и геологи и богословы, и ими представлено нѣсколько опытовъ такого соглашенія. Такихъ опытовъ, или, какъ принято называть ихъ, *гипотезъ*,—четыре: потопная, возстановленія или реставраціи (реститутивная), идеалистическая и гипотеза собственно соглашенія (конкордистическая или гармонистическая), или иначе—гипотеза дней—эпохъ. Ни одна изъ этихъ гипотезъ не даетъ достаточныхъ во всѣхъ отношеніяхъ разъясненій тѣмъ разностямъ, какія существуютъ между геологическими данными и библейскимъ ученіемъ. Но самое существованіе опытовъ соглашенія показываетъ, что такое соглашеніе достижимо. Многое уже достигнуто для разъясненія этихъ разностей. Очень желательно, конечно, теперь же установить такое соглашеніе, но едва ли настало для того время. И геологія, и палеонтологія еще принадлежатъ относительно къ наукамъ новымъ, равно и изъясненіе библейскаго текста есть дѣло далеко неконченное. Лучше поэтому подождать, чѣмъ прибѣгать къ такимъ соглашеніямъ, отъ которыхъ непремѣнно страдаетъ всегда или ученіе библейское, или естественно-научное. Надѣяться на такое соглашеніе есть достаточно основаній. Исторія открытій въ области естествознанія показываетъ, что чѣмъ болѣе наука обогащается ими, тѣмъ сбли-

женіе ея съ Библіею становится тѣснѣе и тѣснѣе. Будетъ время, когда и тѣ несущественныя разности, какія находятъ нынѣ, устранятся, и Библія и природа, какъ откровеніе единого Бога, будутъ читаемы и понимаемы людьми одинаково.

## III.

## Твореніе рода человѣческаго.

При изложеніи ученія о Богѣ-Творцѣ человѣка и всего рода человѣческаго должно раскрыть: ученіе о происхожденіи перваго человѣка, ученіе о происхожденіи всего рода чоловѣческаго, о природѣ и назначеніи человѣка.

### § 57. Сущность и смыслъ Моисеева сказанія о происхожденіи первыхъ людей.

I. Истинное познаніе о своемъ первоначальномъ происхожденіи человѣкъ можетъ имѣть только изъ откровенія Божія. Въ откровеніи наиболѣе полно возвѣщается объ этой тайнѣ, какъ и о происхожденіи міра вещественнаго, въ бытописаніи Моисея (Быт. 1, 26--27; 2, 7. 18—24).

По сказанію Моисея человѣкъ созданъ въ шестой день творенія, но послѣ созданія всѣхъ земныхъ тварей, послѣ того, какъ земля была устроена и приспособлена для его обитанія и жизни. Образъ творенія человѣка знаменательно отличается отъ образа созданія всѣхъ прочихъ тварей. Тогда какъ прежде все являлось просто по творческому слову: *да будетъ*, созданію человѣка предшествовалъ совѣтъ Божій: *и рече Богъ* (Elohim): *сотворимъ человѣка* (26 ст.). Это—совѣтъ въ Самомъ тріипостасномъ Богѣ, т. между лицами Св. Троицы, а не совѣтъ Бога съ ангелами, „совѣтъ", можно полагать (на основаніи употребленія этого слова въ св. Писаніи иногда въ значеніи: предвѣдѣніе и предопредѣленіе, напр. Дѣян. 2, 23; Ефес. 1, 11), не о сотвореніи только человѣка, но и о возсозданіи его послѣ имѣвшаго послѣдовать грѣхопаденія Агнцемъ, закланнымъ прежде сложенія міра (1 Петр. 1, 20). Далѣе, предыдущія твари хотя

и отражали безконечныя совершенства Создателя, но ни одно изъ нихъ не получило такого свойства, чтобы выражать самую природу Божію. Въ лицѣ же человѣка, по опредѣленію Творца, должно было явиться на землѣ существо богообразное и богоподобное, т. е. въ самой природѣ своей имѣющее нѣкоторое сходство съ съ своимъ Создателемъ: *сотворимъ человѣка по образу и по подобію Нашему* (26 ст.). Наконецъ, по совѣту Своему Богъ творитъ человѣка не единымъ словомъ и единократнымъ дѣйствіемъ Своего всемогущества, какъ созданы прочія земныя твари, а нѣкоторымъ особеннымъ дѣйствіемъ, именно: Самъ вземлетъ персть земную и изъ нея образуетъ тѣло человѣка: *и созда Богъ человѣка, персть вземъ отъ земли*; потомъ въ пріуготовленное такимъ образомъ тѣло вводитъ душу, и не просто творческимъ— *да будетъ*, или повелѣніемъ *землѣ* извести *душу живу*, но Самъ вдыхаетъ ее дуновеніемъ устъ Своихъ: *и вдуну въ лице его дыханіе жизни: и бысть человѣкъ въ душу живу* (Быт. 2, 7).

Спустя нѣкоторое время по сотвореніи Адама, Богъ, также по особому опредѣленію „совѣта" во Св. Троицѣ, и особымъ творческимъ дѣйствіемъ создалъ жену, образовавъ ея тѣло, въ знаменіе единства ея съ мужемъ, изъ ребра его. Бытописатель о созданіи жены повѣствуетъ такъ: *и рече Господь Богъ* (Elohim): *не добро быти человѣку единому: сотворимъ ему помощника по нему... И наложи Богъ изступленіе на Адама, и успе: и взя едино отъ ребръ его, и исполни плотію вмѣсто его. И созда Господь Богъ ребро, еже взя отъ Адама, въ жену, и приведе ю ко Адаму* (Быт. 2, 18. 21—23).

Такова богооткровенная исторія сотворенія человѣка. Сопоставляя эту исторію со всѣми древними и новыми ученіями о происхожденіи человѣка, нельзя не видѣть великаго превосходства содержащагося въ оной ученія предъ измышленными самимъ человѣкомъ гаданіями о своемъ первоначальномъ происхожденіи и достоинствѣ. Библія не низводитъ человѣка въ разрядъ животныхъ, какъ то видимъ въ матеріалистическихъ ученіяхъ древняго и новаго времени, но и не приравниваетъ его къ Богу, что

дѣлаетъ пантеизмъ. Какъ созданный *изъ персти земной*, человѣкъ по тѣлесной природѣ своего существа и по внѣшней жизни принадлежитъ къ міру видимому, матеріальному, и есть лишь вѣнецъ и завершеніе всего земного творенія. Но по духовной своей природѣ онъ возвышенъ надъ всею земною природою: его душа есть *дыханіе устъ Божіихъ*, т. е. она хотя и не есть въ собственномъ смыслѣ часть дыханія или существа Божія, но она богоподобна, почему человѣкъ можетъ быть называемъ, какъ и называется въ Св. Писаніи, *родомъ Божіимъ* (Дѣян. 17, 28).

II. Ставятъ вопросъ: библейское повѣствованіе о сотвореніи человѣка есть ли подлинная *исторія* сотворенія перваго человѣка, или же это только внѣшняя оболочка, свободный вымыселъ священнаго писателя для болѣе нагляднаго выраженія заключающихся въ немъ божественныхъ, догматическихъ истинъ,—просто метафора, аллегорія, въ которой нѣтъ соотвѣтствія описываемаго съ дѣйствительностію. Странно было бы думать, что книга, по общему своему характеру несомнѣнно историческая, какова книга Бытія, начинается аллегоріей, съ которою въ то же время тѣсно связаны излагаемыя въ книгѣ несомнѣнно историческія событія. Очевидно, какъ сказаніе о сотвореніи міра вещественнаго есть исторія, такъ и разсказъ о сотвореніи человѣка—не аллегорія, или вымыселъ, а подлинная исторія. Какъ на исторію смотрѣлъ на свой разсказъ и самъ Моисей. Это можно выводить изъ самаго тона или характера этого повѣствованія, его простоты и нѣкоторыхъ подробностей (особенно изъ приводимыхъ словъ Адама по сотвореніи жены —2, 23), а еще болѣе изъ находящихся въ книгахъ Моисея родословныхъ таблицъ, по которымъ генеалогію многихъ лицъ можно провести отъ Моисея до Адама.

Какъ на исторію, смотрѣли на повѣствованіе Моисея и последующіе священные писатели. Всѣ главныя мысли этого повѣствованія повторяются какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завѣтѣ. Такъ, согласно съ этимъ сказаніемъ, говорится, что человѣкъ созданъ Богомъ (Іов. 10, 8; 33, 4;), созданъ по образу и по подобію Божію (Прем. 2, 23; Іак. 3, 9; Еф. 4, 24), что тѣло его образовано изъ земли (Іов. 10, 9; 33, 6; Еккл. 12, 7;

Пс. 103, 29; Сир. 17, 1—3; 1 Кор. 15, 47, 45), что жена сотворена послѣ мужа, изъ ребра Адама (1 Тим. 2, 13; I Кор. 11, 8—9; сн. 6, 16; Еф. 5, 28 31), упоминается, что Адамъ—прародитель всего человѣчества (1 Пар. 1, 1; сн. Прем. 10, 1; Дѣян. 17 26), а въ евангеліи Луки родословіе Самого І. Христа возводится къ Адаму (3, 38). Засвидѣтельствовалъ достовѣрность этого повѣствованія и І. Христосъ, утверждая на повѣствованіи о происхожденіи первозданной четы законъ о нерасторжимости брака (Мѳ. 9, 4—6; Мр. 10, 6—8).

Историческое значеніе усвояемо было повѣствованію Моисееву и церковью Христовою, какъ это видно изъ предлагавшагося древними отцами церкви ученія о происхожденіи человѣка и изъ толкованій на книгу Бытія. Къ аллегорическому пониманію склонялись только очень немногіе изъ школы александрійской, болѣе другихъ—Оригенъ.

III. Въ новѣйшемъ естествознаніи извѣстнаго направленія положительному ученію откровенія о сотвореніи человѣка всемогущею волею Творца противопоставляютъ гаданія о „естественномъ происхожденіи“ его, путемъ постепеннаго перерожденія или преобразованія низшихъ формъ животной жизни въ высшія, такъ что своими отдаленными предками человѣкъ долженъ считать пресмыкающихся, рыбъ, птицъ, четвероногихъ, а ближайшимъ родоначальникомъ своимъ какое-либо обезьянообразное животное (дарвинизмъ). *Василій В.*, по поводу однородныхъ же ученій о происхожденіи человѣка древней языческой философіи, даетъ такое выразительное предостереженіе: „убѣгай бредней угрюмыхъ философовъ, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собою, и говорить о себѣ, что они были нѣкогда и женами, и деревьями, и морскими рыбами. А я, хотя не скажу, бывали-ли они когда рыбами, однако же со всѣмъ усиліемъ готовъ утвердить, что когда писали сіе, были безсмысленнѣе рыбъ“ (На Шест. 8 бес.). Приговоръ строгій, но вытекающій изъ самаго существа подобныхъ ученій, приравнивающихъ образъ и подобіе Вѣчной Мудрости на землѣ къ безсловесному и неразумному животному и разрушающихъ основы религіи и нравственности.

## § 58. Происхожденіе отъ Адама и Евы всего рода человѣческаго.

Богъ, сотворивъ мужа и жену, далъ имъ благословеніе на размноженіе своего рода: *и благослови я Богъ, глаголя: раститеся и множитеся, и наполните землю* (Быт. 1, 28). И это благословеніе, какъ благословеніе всемогущаго Творца, не осталось бездѣйственнымъ. Адамъ и Ева явились дѣйствительно родоначальниками всего человѣческаго рода. Всѣ народы, на всемъ земномъ шарѣ, при всемъ различіи языка, образованія, цвѣта кожи, тѣлесныхъ и духовныхъ дарованій, суть потомки единой первозданной четы и потому представляютъ собою *единый по духу и тѣлу человѣческій родъ.*

Истина о такомъ происхожденіи всего человѣческаго рода и полномъ единствѣ между всѣми народами, какъ и истина о сотвореніи Богомъ первозданной четы, безъ откровенія Божія навсегда осталась бы сокрытою отъ человѣка. Въ первыя времена жизни человѣчества она была общимъ убѣжденіемъ потомковъ единаго праотца, но съ происхожденіемъ язычества сдѣлалось почти общимъ вѣрованіемъ въ языческомъ мірѣ, что человѣческія племена послѣдовательно произошли въ различныхъ мѣстахъ земной поверхности,—почти каждый народъ почиталъ себя первоначальнымъ, изъ земли рожденнымъ (αὐτόχθονοι καὶ γηγενεῖς) племенемъ въ своей странѣ. Разрушены такія гаданія и вмѣстѣ уничтожены раздѣлявшія человѣчество племенныя преграды лишь съ распространеніемъ въ мірѣ христіанской церкви, возвѣстившей всѣмъ народамъ истинное ученіе о происхожденіи рода человѣческаго.

I. Въ откровеніи истина о происхожденіи всего человѣчества отъ одной первозданной четы возвѣщается какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завѣтѣ.

а) Въ кн. Бытія, какъ бы для большаго утвержденія этой истины, трижды повторяется повѣствованіе о происхожденіи всѣхъ людей отъ одной четы. Изобразивъ таинственный совѣтъ о сотвореніи человѣка, бытописатель повѣствуетъ о совершеніи его: *и сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его:*

*мужа и жену сотвори ихъ; и благослови ихъ Богъ, глаголя: раститеся и множитеся и наполните землю и господствуйте ею* (Быт. 1, 27—28). Указаніе бытописателя на сотвореніе *одного* мужа и *одной* жены, въ связи съ указаніемъ на единственный богоустановленный способъ размноженія людей,—путемъ рожденія, и съ даннымъ на сіе благословеніемъ Божіимъ, даетъ понять, что первозданные мужъ и жена предназначены быть родоначальниками всего человѣчества. Думать иначе, т. е. предполагать созданіе Богомъ новыхъ и другихъ родоначальниковъ, значило бы сомнѣваться въ дѣйственности благословенія Божія.—Подробнѣе ту же истину бытописатель утверждаетъ въ повѣствованіи о самомъ образѣ творенія какъ мужа, такъ и жены (2 гл.). Онъ указываетъ, что Адамъ былъ первый и единственный прародитель всѣхъ людей, коему никто не предшествовалъ на сотворенной землѣ: до Адама *человѣкъ не бяше дѣлати* землю (ст. 6). Какъ причину сотворенія жены, бытописатель представляетъ то, что на землѣ въ то время *не обрѣтеся помощникъ подобный ему* (ст. 20), почему и сотворена *первая* жена, которая ясно называется прародительницею всего рода человѣческаго: *нарече Адамъ имя женѣ своей жизнь, яко та мати всѣхъ живущихъ* (3, 19).—Наконецъ, въ родословной таблицѣ допотопныхъ патріарховъ (5 гл.) снова утверждается сотвореніе одной четы—мужа и жены, и отъ нихъ производится весь человѣческій родъ, погибшій, за исключеніемъ Ноя и его сыновей, въ волнахъ потопа.

Но что и все послѣпотопное человѣчество, распространившееся по всей землѣ, произошло чрезъ Ноя отъ одной первозданной четы, это бытописатель показываетъ въ родословіи сыновъ Ноевыхъ (Быт. 10 гл.). Отъ Ноя и его сыновей онъ производитъ все множество разнообразныхъ нынѣ по племеннымъ особенностямъ народовъ (каковы, напримѣръ, потомки Мисраима, Хуса, Сима и Іафета), и вообще о всѣхъ народахъ земли, заключая исчисленіе племенъ, говоритъ: *сія племена сыновъ Ноевыхъ по родамъ ихъ, по языкомъ ихъ: отъ сихъ разсѣяшася острови языковъ на земли по потопѣ* (Быт. 10, 32). Подъ именемъ *острововъ языкъ* евреи вообще разумѣли всѣ

отдаленныя и отдѣленныя отъ Іудеи моремъ страны (Ис. 11. 11; Соф. 2, 11), которыя получили жителей отъ одного потомства Адамова чрезъ сыновъ Ноевыхъ: *отъ сихъ разсѣяшася по всей земли* (Быт. 9, 19). Описывая чудо смѣшенія языковъ, Моисей указываетъ: до времени столпотворенія *бѣ вся земля устнѣ единъ и гласъ единъ всѣмъ* (11, 1). Смѣшеніе языковъ было сильнѣйшимъ побужденіемъ къ раздѣленію племенъ: *оттуду* (отъ Вавилона) *разсѣя ихъ Господь по лицу всея земли* (11, 9; сн. 1 Пар. 1, 1; Лук. 3, 38).

Согласно съ повѣствованіемъ Моисея изображается происхожденіе всѣхъ людей отъ одного Адама во всемъ ветхомъ завѣтѣ. Такъ, приводимое въ кн. Паралипоменонъ родословіе людей ведется отъ Адама, какъ родоначальника всѣхъ людей (1 Пар. 1—8; ср. родословіе І. Христа у Лук. 3, 23—38). Товія, въ молитвѣ къ Богу, исповѣдуетъ: *Ты сотворилъ еси Адама и далъ еси ему помощницу Еву, утвержденіе* (т. е. далъ подпорою)—*жену его. Отъ тѣхъ родися человѣческое сѣмя* (Тов. 8, 6; сн. Прем. 10, 1).

**Примѣчаніе.** Нѣкоторые изъ противниковъ ученія о происхожденіи всего рода человѣческаго отъ одной первозданной четы, извѣстные подъ именемъ *преадамистовъ*, утверждаютъ, ссылаясь преимущественно на кн. Бытія, что будто бы до Адама существовала человѣческая раса, которая была сотворена въ шестой день, вмѣстѣ съ животными. Предполагаютъ, что она явилась одновременно на всей землѣ и что она не была поглощена потопомъ. Отъ нея произошли язычники. Что же касается Адама и Евы, то они лишь предки іудеевъ. Они были сотворены послѣ седьмого дня и поселены въ земномъ раю, откуда были изгнаны за преслушаніе; они подверглись божественному проклятію, которое позднѣе погубило ихъ потомковъ въ водахъ потопа. Другіе люди, язычники, также согрѣшили,—только чрезъ нарушеніе естественнаго закона. Но въ Библіи нѣтъ и не можетъ быть дѣйствительныхъ доказательствъ преадамизма; приводимыя же доказательства основываются на превратномъ изъясненіи Писанія. Такъ, преадамисты утверждаютъ, что разсказъ въ *Быт. 1, 27* объ одновременномъ происхожденіи первой четы

человѣческой совершенно отличенъ отъ повѣствованія *Быт. 2 гл.* о происхожденіи сначала Адама, потомъ Евы, поселенныхъ въ раю, и что *человѣкъ* первой главы кн. Бытія не есть *Адамъ* второй главы той же книги. Но предполагать такъ, значить нарушать смыслъ священнаго текста, противорѣчить и другимъ мѣстамъ Писанія (напр. Быт. 5, 1—2; Мѳ. 19, 4—5; 1 Кор. 11, 8). Повѣствованіе 2-й главы не только не противорѣчитъ первой, а напротивъ, служитъ ея необходимымъ дополненіемъ и разъясненіемъ: въ первой главѣ говорится вообще о созданіи первыхъ людей, мужчины и женщины, а во второй—это общее сказаніе дополняется объясненіемъ самого способа и времени созданія, сначала одного мужа, а потомъ жены. Указываютъ далѣе на данную Адаму заповѣдь—*хранити рай* (2, 15). Если рай нуждался въ охранѣ, то, слѣдовательно, заключаютъ преадамисты, существовали помимо Адама съ Евой и другіе люди. Но такое заключеніе ошибочно. Рай требовалъ своей охраны не отъ людей, а отъ неразумныхъ животныхъ, которыя, забѣгая въ рай, могли вносить въ него безпорядокъ и поврежденія, равно какъ и самому человѣку этою заповѣдію давался урокъ бережнаго и осторожнаго обращенія съ врученнымъ ему достояніемъ. Важнѣйшее доказательство своихъ мнѣній преадамисты видятъ еще въ исторіи Каина и Авеля (Быт. 4 гл.), въ слѣдующихъ указаніяхъ Библіи: 1) Авель занимался пастушествомъ, а Каинъ земледѣліемъ, но пастырь при стадѣ необходимъ для защиты стада отъ воровъ и грабителей, а земледѣліе предполагаетъ предварительное изобрѣтеніе необходимыхъ орудій, существованіе нѣкоторыхъ искусствъ и пр.; все же это будто бы ведетъ къ мысли о существованіи людей, происшедшихъ не отъ Адама; 2) Каинъ, по совершеніи братоубійства, предъ бѣгствомъ своимъ изъ страны Едема, выражалъ опасеніе, что всякій, кто встрѣтится съ нимъ, убьетъ его, что также будто бы доказываетъ существованіе людей, которые не были дѣтьми Адама; 3) Каинъ имѣлъ жену и 4) построилъ городъ въ землѣ Нодъ, въ которомъ и поселился. Дѣйствительно, эти данныя ведутъ къ заключенію, что тогда уже существовало не мало людей на землѣ, но изъ нихъ не слѣдуетъ, что это были не потомки Адама. Бытописатель указываетъ, что кромѣ Каина и Авеля,

а затѣмъ Сиѳа, Адамъ еще *роди сыны и дщери* (5, 4), и правильнѣе думать,—родилъ между рожденіемъ Каина и смертью Авеля, до рожденія Сиѳа—утѣшителя отъ Бога (4, 25), родившагося по убіеніи Авеля. А Сиѳъ родился на 230 г. (по тексту LXX) жизни Адама. Если теперь отнести рожденіе Каина къ 30-му году жизни Адама, то будетъ яснымъ, что ко времени бѣгства Каина (т. е. въ теченіе ок. 200 л.) потомство какъ Адама, такъ и его дѣтей и внуковъ, при особенной дѣйственности благословенія Божія на размноженіе и при долголѣтіи патріарховъ, могло получить значительное распространеніе и населить не только двѣ, но и болѣе странъ земли; въ это время могли быть открыты потомками Адама первоначальныя удобства общежитія и простыя орудія обработки еще дѣвственной почвы земли и для построенія зданій. Отсюда разрѣшаются и всѣ недоумѣнія преадамистовъ, основныя на исторіи Каина и Авеля. Пасеніе овецъ Авелемъ могло имѣть цѣлію отысканіе лучшихъ пастбищъ, защиту скота отъ хищныхъ звѣрей и пр. Когда Каинъ выражалъ опасеніе быть убитымъ, очевидно, онъ опасался кровной мести со стороны потомковъ же Адама; мнимые преадамисты, какъ чуждые всякаго племеннаго родства съ родомъ Адама, не могли имѣть и побужденій мстить братоубійцѣ.—„Кого Каинъ имѣлъ женою", спрашиваетъ блаж. *Ѳеодоритъ*.—„Очевидно сестру; тогда не служило это къ обвиненію, потому что не запрещалъ сего никакой законъ" (На Быт. 44). Относительно же *города*, построеннаго Каиномъ въ землѣ Нодъ, должно замѣтить, что это не былъ городъ въ настоящемъ смыслѣ слова. „Городомъ" (евр. іг—мѣсто убѣжища, защиты) евреи называли всякое селеніе, огражденное стѣнами, а такое огражденіе нужно было Каину или для защиты отъ дикихъ звѣрей, или, что вѣроятнѣе, отъ ожидаемаго нападенія и отомщенія за кровь Авеля. Въ построеніи же такого города, какъ и въ заселеніи его, Каину могло способствовать его собственное потомство, съ которымъ онъ удалился и которое могло быть довольно многочисленнымъ.

Наконецъ, думаютъ находить основаніе для мысли о происхожденіи различныхъ племенъ рода человѣческаго отъ различныхъ прародителей въ родословіи сыновъ Ноевыхъ (Быт.

10 гл.). Племена и народы, исчисляемыя здѣсь, принадлежатъ только къ т. н. *бѣлому* поколѣнію человѣческаго рода, о другихъ народахъ, существенно отличныхъ отъ кавказской расы, каковы негрская и монгольская расы, Моисей будто бы ничего не говоритъ въ описаніи племенъ, происшедшихъ изъ рода Адамова. Это доказываетъ отличное и раздѣльное отъ описаннаго въ XI гл. кн. Бытія происхожденіе сихъ, неизвѣстныхъ ни Моисею, ни народу израильскому, племенъ. Но, во 1-хъ, особенная цѣль этого родословія,—изображеніе состоянія и судебъ церкви Божіей на землѣ, не позволяетъ въ немъ искать полной этнографической генеалогіи народовъ, а посему изъ умолчанія Моисея нельзя выводить, что онъ не зналъ о ихъ существованіи, или что они не принадлежатъ къ потомству Адама. Во 2-хъ, въ записи Моисея не исключены изъ потомства единаго родоначальника ни племена черныхъ по цвѣту кожи народовъ, какъ можно видѣть изъ упоминанія о потомкахъ Хуса (потомствомъ Хуса считаютъ племена эѳіоплянъ—Быт. 10, 6, 7; сн. Іер. 13, 23; страна Хусъ—Эѳіопія, Іуд. 1, 10), ни кочующія племена т. наз. монгольскаго племени, однимъ изъ родоначальниковъ которыхъ былъ, по мнѣнію толкователей, Магогъ (Быт. 10 2; сн. Іез. 38, 6; 1 Мак. 4, 47). Въ 3-хъ, учеными изслѣдованіями и сохранившимися у разныхъ народовъ преданіями все болѣе подтверждается, что всѣ человѣческія племена имѣютъ одно общее отечество—среднюю Азію, откуда разселились по всѣмъ частямъ свѣта, а отсюда слѣдуетъ, что и произошли они отъ одного родоначальника—Адама чрезъ Ноя и его сыновей.

б) Находятся ясныя свидѣтельства о происхожденіи всего человѣческаго рода отъ одного праотца и въ новомъ завѣтѣ. Богъ, учитъ апостолъ, *сотворилъ есть отъ единыя крове весь языкъ человѣчь, жити по всему лицу земному, уставивъ предъучиненная времена и предѣлы селенія ихъ* (Дѣян. 17, 26). Но самымъ важнымъ подтвержденіемъ истины единства человѣческаго рода въ новомъ завѣтѣ служитъ ученіе о грѣхѣ первородномъ, распространившемся на всѣхъ людей чрезъ посредство тѣлеснаго происхожденія всѣхъ отъ единаго: *единѣмъ человѣкомъ*, учитъ апостолъ, *грѣхъ въ міръ вниде, и грѣхомъ смерть, и тако смерть во вся человѣка вниде, въ немъ же вси согрѣ-*

*шиша* (Рим. 5, 12). А въ ученіи о всеобщемъ,—для іудеевъ и еллиновъ, варваровъ и скиѳовъ (Рим. 10, 12), значеніи искупленія и оправданія тотъ же апостолъ истину единства происхожденія всѣхъ людей отъ одного согрѣшившаго и осужденнаго Адама представляетъ столь же несомнѣнною, какъ несомнѣнно то, что оправданіе совершается *благодатію единаго человѣка Іисуса Христа* (Рим. 5, 15); онъ говоритъ: *якоже единаго прегрѣшеніемъ во вся человѣки вниде осужденіе, такожде и единаго оправданіемъ во вся человѣка вниде оправданіе* (Рим. 5, 18).

II. Церковь неизмѣнно исповѣдывала и исповѣдуетъ истину о происхожденіи всѣхъ людей отъ единой первозданной четы, какъ одну изъ основныхъ истинъ христіанства. Ученіе церкви о грѣхѣ первородномъ, о его всеобщности, о смерти, какъ слѣдствіи грѣха Адамова, равно о необходимости искупленія для всего рода человѣческаго и всеобъемлющемъ значеніи искупительныхъ заслугъ І. Христа,—основывается непосредственно на истинѣ происхожденія всѣхъ отъ одного праотца и безъ нея не имѣло бы точки опоры. Эта же истина лежитъ въ основѣ возвѣщаемаго церковію ученія о всеобщей любви, братствѣ и равенствѣ народовъ. Вѣрою въ единство человѣческаго рода вызваны лучшія стремленія, развившіяся особенно въ христіанскомъ мірѣ, каковы: о просвѣщеніи дикихъ народовъ, объ освобожденіи порабощенныхъ и угнетенныхъ племенъ, объ установленіи мирныхъ международныхъ отношеній и пр. Отрицаніе этого единства соединено съ отрицаніемъ братства народовъ и ихъ духовнаго союза.

III. Ученіе о единствѣ человѣческаго рода и въ частности о происхожденіи всѣхъ людей именно отъ одной четы подтверждается и положительными данными естественныхъ наукъ.

Прежде всего рѣшительныя доказательства единства человѣческаго рода можно находить въ данныхъ *анатоміи* и *физіологіи*. Эти науки удостовѣряютъ, что къ какому бы роду и племени ни принадлежали люди, всѣ они имѣютъ одинаковое анатомическое строеніе тѣла: ни одной лишней кости, ни лишняго позвонка, или зуба не находятъ ни въ какомъ человѣческомъ племени. По отношенію къ главнѣйшимъ отправленіямъ жизни и за-

конамъ животной экономіи между всѣми племенами наблюдается полное сходство: у всѣхъ племенъ одинаковы средняя продолжительность жизни, средняя скорость біенія пульса, средній ростъ людей, продолжительность бремяношенія, образъ рожденія, возрастанія, употребленія пищи, способность къ безпрепятственному мѣстообитанію по всему земному шару и пр. Здѣсь причина того примѣчательнаго явленія, что отъ смѣшанныхъ браковъ людей, принадлежащихъ къ самымъ различнымъ племенамъ, можетъ происходить плодородное потомство. И это обстоятельство—новое доказательство единства человѣческаго рода.

Данныя *психологіи* также свидѣтельствуютъ о единствѣ человѣческаго рода. Между людьми всѣхъ расъ въ ихъ духовныхъ свойствахъ существуетъ сходство. Всѣ люди, къ какому бы роду и племени они ни принадлежали, одинаково обладаютъ всѣми основными духовными способностями, каковы разумъ, воля или свобода и чувство, одинаково проявляютъ чувство религіозное, нравственное и даръ слова, всѣ имѣютъ способность къ постепенному духовному усовершенствованію. Въ этомъ отношеніи между людьми существуетъ разность въ степени духовнаго развитія, различіе же въ степени ничего не говоритъ противъ единства человѣческаго рода. Неодинаковая степень развитія наблюдается у людей, принадлежащихъ къ одному и тому же народу и даже къ одному и тому же семейству.

Нельзя, наконецъ, не видѣть подтвержденія истины о единствѣ человѣческаго рода въ *сходствѣ религіозныхъ преданій* о первоначальныхъ временахъ въ исторіи человѣчества у различныхъ народовъ, съ незапамятныхъ временъ отдѣленныхъ другъ отъ друга. Таковы сохранившіяся, хотя и не въ одинаковой степени ясности и сходства съ библейскимъ сказаніемъ, преданія о древнѣйшихъ событіяхъ міра,—еще до времени разсѣянія рода человѣческаго: о первой четѣ прародителей, ихъ блаженной райской жизни,—о ихъ паденіи, о потерѣ первобытнаго блаженства, нечестіи потомковъ прародителей, навлекшихъ своими преступленіями казнь Божества, о долголѣтіи первыхъ людей и объ исполинахъ первобытнаго міра, о всемірномъ потопѣ, о разсѣяніи народовъ,—преданія о происхожденіи міра и человѣка, у нѣкото-

торыхъ народовъ даже съ сохраненіемъ библейскаго порядка шестидневнаго творенія. Замѣчательныя черты сходства этихъ преданій между собою и съ сказаніемъ объ этихъ временахъ бытописателя указываютъ на общее ихъ происхожденіе изъ одного источника, а чрезъ это на единство происхожденія и мѣстообитанія первыхъ людей. Довольно замѣчательно, что подобное *сходство* существуетъ у разныхъ народовъ и въ различныхъ *областяхъ знанія* и *общественныхъ учрежденіяхъ*, напр., сходство системъ времясчисленія, религіозное почитаніе седьмаго дня, сходство мѣръ пространства и пр. Очевидно, это указываетъ на общее средоточіе, откуда распространялось просвѣщеніе въ древнѣйшія доисторическія времена.

**Примѣчаніе.** Нѣкоторые, признавая *единство* человѣческаго рода, сомнѣваются въ возможности какъ происхожденія всѣхъ расъ отъ *одной четы*, такъ и разселенія людей изъ одного мѣста по всему лицу земли, и посему допускають, что единый человѣческій видъ получилъ свое происхожденіе одновременно или послѣдовательно въ нѣсколькихъ странахъ земли. Но всѣ данныя относительно размноженія людей, какія имѣются, не позволяютъ сомнѣваться въ этой возможности. Это доказываютъ даже чрезъ простое математическое вычисленіе. Такъ, по вычисленіямъ нѣкоторыхъ (Андр. Вагнера), отъ одной четы черезъ 1600 лѣтъ уже могъ произойти цѣлый билліонъ людей, или, по другому исчисленію (англич. Фоулера), черезъ 50 поколѣній отъ одной первоначальной четы могло произойти нѣсколько милліардовъ людей. Но число всѣхъ людей на землѣ и въ настоящее время едва превышаетъ 1,000 милліоновъ. А Библія представляетъ и дѣйствительные примѣры быстраго увеличенія народонаселенія, когда на то бываетъ благословеніе Божіе, какъ, напр. размноженіе потомства Авраама въ теченіе 405 л., отъ рожденія Исаака до исхода евреевъ изъ Египта, по меньшей мѣрѣ до двухъ милліоновъ (Числ. I, 1—2, 45—46), происхожденіе отъ Измаила двѣнадцати народовъ (Быт. 17, 20) и др... Разрѣшимо и недоумѣніе относительно того, какъ человѣкъ могъ заселить не только соединенные, но и раздѣленные большими пространствами материки и острова? Колыбелію человѣческаго рода, по свидѣтельству Библіи и по

всѣмъ научнымъ даннымъ, была Средняя Азія. Отсюда разселеніе людей по Европѣ и Азіи, раздѣленнымъ только горною цѣпью, конечно, не представляло никакихъ затрудненій. Точно также безъ затрудненій могло совершиться и заселеніе Африки изъ Средней Азіи (черезъ Суэзскій перешеекъ и Бабъ-эль-Мандебскій проливъ). Болѣе затруднительнымъ представляется то, какими путями могли проникнуть въ Америку первоначальные ея поселенцы. Но и это недоумѣніе при современныхъ географическихъ познаніяхъ разрѣшимо. Если даже не имѣть въ виду вѣроятности предположенія о нераздѣльности Америки съ Азіей въ древнія времена, то нѣтъ препятствій допустить, что въ Америку изъ Азіи люди могли проникнутъ черезъ Беринговъ проливъ и цѣпь Алеутскихъ островов (и теперь происходитъ живое взаимообщеніе между племенами Сѣверной Азіи и Сѣверной Америки этимъ путемъ), или чрезъ группу островов Тихаго океана. Но что обитатели Америки—переселенцы, это ясно доказано изученіемъ религіозныхъ и общественныхъ учрежденій, преданій, языка, нравовъ и обычаевъ американскихъ племенъ.—Населеніе многочисленныхъ, отдѣленныхъ большими пространствами моря, островов Океаніи не должно казаться уже ни невозможнымъ, ни труднымъ послѣ примѣровъ заселенія Америки.

## § 59. Богоустановленный способъ размноженія людей. Разборъ мнѣній о происхожденіи душъ.

I. Творецъ міра первозданныхъ мужа и жену сочеталъ союзомъ, по которому мужъ и жена—*едина плоть* (Быт. 2, 24), и котораго *человѣкъ да не разлучаетъ* (Мѳ. 19, 5). Съ установленіемъ брачнаго союза, Богъ установилъ и способъ размноженія людей. Бытописатель повѣствуетъ: *и благослови ихъ Богъ*, т. е. первозданныхъ мужа и жену, *глаголя: раститеся и множитеся, и наполняйте землю, и господствуйте ею* (Быт. 1, 28), благословилъ именно то, чтобы изъ себя производить подобныхъ себѣ и чрезъ это размножаться и наполнять землю. Такимъ образомъ, богоустановленный способъ размноженія людей

состоитъ въ брачной жизни и рожденіи ими изъ себя подобныхъ себѣ.

Способъ происхожденія людей чрезъ рожденіе отъ подобныхъ себѣ является единственнымъ и очевиднымъ собственно по отношенію къ происхожденію каждаго человѣка по его *тѣлесной* природѣ. Но таковъ ли богоустановленный способъ происхожденія людей по ихъ *духовной* природѣ?

II. Образъ происхожденія человѣческихъ душъ составляетъ тайну, относительно которой возможны лишь только гаданія или предположенія. Въ откровеніи объ этомъ не находится прямого ученія, имѣющіяся же въ немъ указанія не настолько ясны, чтобы опредѣленно разрѣшали вопросъ. Поэтому еще въ христіанской древности по вопросу о происхождеіи душъ высказано было нѣсколько мнѣній, раздѣляемыхъ и нынѣ. Таковы: а) мнѣніе о предсуществованіи душъ, б) мнѣніе о твореніи душъ и в) мнѣніе о рожденіи душъ отъ душъ родителей. Всѣ эти мнѣнія имѣютъ свои достоинства и недостатки.

а) *Мнѣніе о предсуществованіи* (praeexistentia) *душъ.* Мнѣніе это древне-языческаго происхоженія. Въ языческихъ религіяхъ оно стояло въ связи съ вѣрованіемъ въ переселеніе душъ. Въ христіанскомъ мірѣ первоначально оно было высказано нѣкоторыми изъ гностиковъ, а *Оригенъ*, усвоивъ это мнѣніе изъ философіи Платона, представилъ и опытъ соглашенія онаго съ истинами христіанскаго вѣроученія (въ кн. „О началахъ“). По его представленію, всѣ души созданы Богомъ одновременно при самомъ началѣ творенія и съ тѣхъ поръ существовали въ невидимомъ мірѣ, какъ чистые духи; онѣ никогда не вышли бы изъ своего небеснаго обиталища, если бы злоупотребленіе свободною волей не сдѣлано необходимымъ для нихъ очищеніе отъ грѣха въ здѣшней земной жизни. Сообразно съ степенью грѣховности, въ наказаніе и для исправленія, онѣ посылаютя Богомъ съ неба на землю и соединяются съ тѣми или иными тѣлами при зачатіи этихъ послѣднихъ, и, соотвѣтственно съ своимъ нравственнымъ состояніемъ, обрекаются на неодинаково благопріятныя внѣшнія условія въ здѣшней жизни. Мнѣніе Оригена раздѣляли многіе изъ его послѣдователей. Въ новѣйшее время подобное же мнѣ-

ніе повторено въ философіи и протестантскомъ богословіи, а также т. н. спиритуалистами.

Но это мнѣніе есть не болѣе, какъ только произвольное предположеніе; въ пользу онаго нельзя указать ни одного изреченія св. Писанія, но противорѣчія его ученію Писанія видѣть можно. Писаніе ясно учитъ, что грѣхъ вошелъ въ міръ человѣческій вмѣстѣ съ преступленіемъ Адамовымъ, а не прежде его. Примиритъ съ этимъ ученіемъ ученіе о предсуществованіи душъ, очевидно, невозможно. Противорѣчитъ это мнѣніе и внутреннему опыту. Если бы душа существовала въ другомъ мірѣ до перехода своего въ этотъ міръ, то помнила бы что-нибудь изъ прежняго своего состоянія: забыть цѣлую жизнь съ ея дѣйствіями—не естественно; объяснить забывчивость новыми условіями ея жизни тоже нельзя. А между тѣмъ никакого воспоминанія о прежней жизни нѣтъ въ сознаніи человѣческихъ душъ. Еще непонятнѣе, какъ душа будетъ каяться цѣлую жизнь въ грѣхахъ, которыхъ вовсе не помнитъ и не знаетъ. Древніе учители церкви отвергали это мнѣніе, какъ мнѣніе „нелѣпое и не церковное“ (Григорій Б.), какъ „баснословное“ (Θеодоритъ, Григорій нисск.) и „еретическое“ (бл. Августинъ). Вселенская церковь осудила это мнѣніе, какъ неправое, на V вселенскомъ соборѣ. Первый анаѳематизмъ противъ Оригена гласитъ: „кто говоритъ или думаетъ, что души человѣческія предсуществовали, что онѣ были прежде умами и святыми силами, наслаждались полнотою божественнаго созерцанія, а затѣмъ обратились къ худшему и чрезъ это охладѣли въ любви къ Богу, отчего и называются душами, и въ наказаніе посланы въ тѣла, тотъ да будетъ анаѳема“. Церковное же ученіе о происхожденіи душъ въ соборныхъ актахъ выражено такъ: „Церковь, наученная божественными писаніями, утверждаетъ, что душа творится вмѣстѣ съ тѣломъ (τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι), а не такъ, что одно прежде, а другое послѣ, какъ казалось сумасбродству Оригена“.

б) *Мнѣніе о твореніи* (creatinismus) *душъ*. По этому мнѣнію души не существуютъ отъ начала міра, а *творятся* Богомъ изъ ничего въ то самое время, когда образуется тѣло. Принимавшимъ это мнѣніе (Ириней, I. Златоустъ, Кириллъ алекс.,

блаж. Θеодоритъ, Лактанцій, Іеронимъ и др.), казалось, что сообразнѣе съ высокимъ достоинствомъ души признавать ее непосредственнымъ твореніемъ Божіимъ, нежели имѣющею какое либо земное происхожденіе. Къ преимуществамъ этого мнѣнія можно относить и то, что оно легко объясняетъ качественное разнообразіе душъ,—неодинаковость душевныхъ талантовъ у разныхъ людей, рожденіе въ извѣстныя времена людей съ рѣдкими и необычайными дарованіями, въ другія—съ обычными или невыдающимися и под. Таковыми души творятся Богомъ по премудрымъ цѣлямъ Его промысла. Тѣмъ не менѣе и къ принятію этого мнѣнія существуютъ значительныя затрудненія. Прежде всего, какъ примирить мысль о *новомъ творенiи* душъ съ свидѣтельствомъ бытописателя, что послѣ шести дней творенія, *въ день седьмый Богъ почи отъ дѣлъ Своихъ*, т. е. отъ дѣлъ творенія (Быт. 2, 2)? Далѣе, этимъ мнѣніемъ творческая воля Божія ставится въ зависимость отъ дѣйствія страстей человѣческихъ (плотской похоти) и даже какъ будто является въ нѣкоторыхъ случаяхъ потворствующею этимъ страстямъ (особенно рожденіе дѣтей отъ незаконныхъ или преступныхъ связей). Наконецъ, это мнѣніе разрываетъ естественную связь поколѣній рода человѣческаго между собою и дѣлаетъ неизъяснимымъ переходъ нравственныхъ свойствъ, а слѣдовательно и грѣховной порчи, отъ родителей къ дѣтямъ. Въ самомъ дѣлѣ, если каждая душа новое твореніе Бога, то откуда въ ней зло? Непонятно также съ точки зрѣнія этого мнѣнія, какъ вочеловѣченіе Слова не будетъ только принятіемъ одного тѣла.

Мнѣніе о непосредственномъ твореніи душъ Богомъ не имѣетъ ясныхъ основаній и въ св. Писаніи. Правда, въ подтвержденіе этого мнѣнія приводятъ нѣкоторыя изреченія Писанія, но они не заключаютъ въ себѣ прямо мысли о твореніи душъ. Такъ, указываютъ на слова Екклезіаста: *и возвратится персть въ землю, якоже бѣ, и духъ возвратится къ Богу, иже даде его* (12, 7); но здѣсь говорится не о происхожденіи души въ каждомъ человѣкѣ, а вообще о происхожденіи ея отъ Бога, какъ виновника всего существующаго во времени. Подобный же смыслъ имѣютъ и другія указываемыя изреченія Писанія (Пс. 32, 15; Ис. 42, 5; ер. 1, 5, Зах. 12, 1; Дѣян. 17, 25), въ кото-

рыхъ Богъ изображается вообще дающимъ дыханіе людямъ или созидающимъ духъ человѣка.

Не смотря на такіе недостатки мнѣнія о непосредственномъ твореніи душъ Богомъ, оно въ новѣйшее время явилось въ римской церкви основою для догмата о непорочномъ зачатіи Божіей Матери (1854 г.), а вмѣстѣ съ симъ и само получило догматическій характеръ и даже прямо значеніе догмата.

в) *Мнѣніе о рожденіи* (generatismus, или переведеніи—traducianismus) *душъ*. Этимъ мнѣніемъ предполагается, что души переходятъ (или переводятся) преемственно отъ родителей къ дѣтямъ, когда образуется принадлежащее той или другой душѣ тѣло, или,—какъ отъ рождающаго тѣла отдѣляется сѣмя для образованія изъ себя другого тѣла, такъ и отъ души отдѣляется особенное душевное сѣмя, для образованія изъ себя подобной же души. Первымъ поэтому источникомъ или первою матеріею душъ человѣческихъ была душа перваго человѣка—Адама. Мнѣніе о такомъ происхожденіи душъ первый высказалъ *Тертулліанъ*. По свидѣтельству бл. Іеронима (Пис. 78, къ Марк.), оно было принимаемо „многими какъ на востокѣ, такъ и на западѣ". Это мнѣніе, можно думать, болѣе другихъ согласуется съ свидѣтельствами Писанія и данными опыта. Такъ, первоначальное благословеніе Божіе о размноженіи людей (Быт. 1, 28) выражено тѣми же словами, какими выражено оно и о размноженіи животныхъ (Быт. 1, 22). Моисей о рожденіи Адамомъ Сиѳа говоритъ такъ: *и роди сына по виду своему и по образу своему* (Быт. 5, 3). Слова эти можно понимать такъ, что Сиѳъ—сынъ Адама и по тѣлу и по душѣ. Спаситель говоритъ, что *рожденное отъ плоти плоть есть, а рожденное отъ духа духъ есть* (Іоан. 3, 6). Подъ плотію (σάρξ) должно разумѣть здѣсь всего человѣка, какимъ онъ рождается отъ подобнаго ему. Отсюда можно выводить, что человѣкъ рождается отъ родителей и по тѣлу и по душѣ. Туже мысль можно видѣть и въ другихъ мѣстахъ новаго завѣта (Мѳ. 1, 1—16, Евр. 7, 5 и 10), особенно въ словахъ апостола: *сотворилъ есть отъ единыя крове весь родъ человѣчь* (Дѣян. 17, 20).—Далѣе, это мнѣніе находится въ полномъ согласіи съ церковнымъ уче-

ніемъ о наслѣдственности прародительскаго грѣха. Опытъ подтверждаетъ это мнѣніе сходствомъ дѣтей съ родителями въ совершенствахъ и недостаткахъ, каковое простирается иногда очень далеко.

Въ качествѣ возраженій противъ этого мнѣнія выставляютъ: случаи поразительнаго несходства родителей съ дѣтьми, переходъ первороднаго грѣха къ дѣтямъ отъ такихъ родителей, которые очищены отъ него и освящены Духомъ Святымъ, а также и то, что и всѣ личные, свободно нажитые грѣхи должны бы переходить къ дѣтямъ, если бы ихъ душа происходила отъ душъ родителей. Находятъ также непримиримымъ это мнѣніе съ простотою и несложностію души (а посему неразрѣшимъ и вопросъ: происходятъ души дѣтей—отъ мужа или жены, или же отъ обоихъ вмѣстѣ?) и съ отсутствіемъ въ душѣ сознанія о способности производить изъ себя подобную другую душу. Но эти возраженія не неустранимы съ точки зрѣнія этого мнѣнія.

Такимъ образомъ, мнѣніе о рожденіи душъ отъ душъ родителей сравнительно болѣе располагаетъ въ свою пользу, однако имѣетъ нужду въ восполненіи со стороны мнѣнія о твореніи душъ. Въ этомъ восполненномъ видѣ и можно признать это мнѣніе наиболѣе близкимъ къ истинѣ и разрѣшать вопросъ о происхожденіи душъ такимъ образомъ. Души происходятъ не изъ ничего, а отъ душъ родителей и при участіи душъ родителей. Можно думать, что родотворящая сила, данная людямъ благословеніемъ Божіимъ,—*раститеся и множитеся*, дарована имъ для произведенія подобныхъ себѣ не по тѣлу только, но и по душѣ. Однако каждая рождающаяся душа не есть только простое повтореніе рода и вида (какъ въ неразумной природѣ), или предшествующихъ личностей,—это новая, самостоятельная личность, новая форма образа Божія. Но произвести новое твореніе однѣ естественныя силы не могутъ; тутъ необходимо участіе высшей творческой силы. Такимъ образомъ необходимо допустить, что каждая душа получаетъ бытіе не чрезъ рожденіе только, но и чрезъ особое дѣйствіе творчества Божія.

Но вообще по отношенію къ вопросу о происхожденіи душъ человѣческихъ „слѣдуетъ помнить, что происхожденіе душъ со-

ставляетъ тайну, вѣдомую одному Богу, о которой гадать можетъ отчасти нашъ разумъ, но которой вполнѣ разгадать онъ не въ силахъ, потому что она стоитъ выше всякаго опыта и неясно открыта въ словѣ Божіемъ“ (еп. Сильвестръ).

## § 60. Составъ природы человѣка.

По ученію откровенія и церкви, человѣкъ по составу своей природы принадлежитъ двумъ мірамъ: по тѣлу—міру видимому, вещественному, по душѣ—міру невидимому, духовному. Онъ не есть только тѣло, но не есть также и чистый духъ: онъ—единство тѣла и духа (малый міръ—микрокозмъ). Ученіе о двухсоставности человѣческой природы выражено въ повѣствованіи о самомъ образѣ сотворенія человѣка. Первоначальнымъ дѣйствіемъ Божіимъ при созданіи человѣка было образованіе изъ персти земной тѣла человѣка, и послѣ того одушевленіе онаго дыханіемъ жизни, или вселеніе въ него исшедшей отъ Бога души. Мысль о двухсоставности человѣческой природы, очевидная для непосредственнаго сознанія, проходитъ и чрезъ все откровенное ученіе о человѣкѣ, его назначеніи и послѣдней судьбѣ.

**Значеніе тѣла въ составѣ человѣческой природы.**—По откровенному ученію тѣло, по сравненію съ душою, есть низшая составная часть человѣческой природы. Безъ души оно *мертво есть* (Іак. 2, 26), есть *прахъ,* чѣмъ и было дѣйствительно до оживленія душею и становится по разлученіи души отъ тѣла (Еккл. 12, 7). Тѣмъ не менѣе оно есть существенная составная часть природы человѣка, *храмина* (2 Кор. 5, 1, 4; ср. 2 Петр. 1, 14) и *сосудъ* души (2 Кор. 4, 7). Человѣкъ можетъ жить и дѣйствовать въ настоящемъ видимомъ мірѣ не иначе, какъ въ тѣлѣ; безъ тѣла онъ и не есть полный человѣкъ (безтѣлесныя существа—ангелы, а тѣлесныя, но безъ богоподобной души—безсловесныя животныя). Тѣло предназначено быть неразлучнымъ спутникомъ и сотрудникомъ души во всѣхъ ея отправленіяхъ и дѣйствіяхъ, быть ея служебнымъ орудіемъ. Писаніе призываетъ человѣка дѣйствовать *дондеже день есть,* т. е. пока продолжается земная жизнь; *пріидетъ нощь*, т. е. пре-

кратится земная жизнь, *егда никтоже можетъ дѣлати* (Іоан. 9, 4). На всеобщемъ судѣ каждый получитъ доброе или злое соотвѣтственно тому, *яже съ тѣломъ содѣла* (2 Кор. 5, 10). Въ зависимости отъ духа оно можетъ сдѣлаться какъ сосудомъ грѣховной нечистоты и скверны (Іуд. 7 и 8 ст.), такъ и храмомъ Духа Божія (1 Кор. 3, 16—17). Союзъ души съ тѣломъ, по свидѣтельству откровенія, есть союзъ вѣчный; смерть тѣла или разлученіе отъ духа есть только явленіе временное, ибо всѣ тѣла нѣкогда воскреснутъ для вѣчной жизни съ душею (Іоан. 5, 25 и дал.; 1 Кор. 15, 20, 44). Посему-то всѣ христіане призываются представить *тѣлеса* свои въ *жертву живу, святу, благоугодну Богови* (Рим. 12, 1; ср. 1 Сол. 5, 23). Таковыя тѣлеса прославляются Богомъ и до всеобщаго воскресенія,—въ чудесахъ нетлѣнія святыхъ мощей.

Ученіе откровенія о такомъ значеніи тѣла въ составѣ человѣческой природы содержитъ рѣшительное осужденіе какъ противоестественнаго аскетизма, исходящаго изъ мысли о тѣлѣ, какъ зломъ началѣ, такъ и ничѣмъ несдерживаемаго служенія чувственности. А отсюда можно видѣть, что это ученіе имѣетъ существенное значеніе и для религіозно-нравственной жизни человѣка.

**Бытіе души въ человѣкѣ.**—Съ тѣломъ въ природѣ человѣка чуднымъ образомъ соединено начало невидимое, духовное. Въ Писаніи это начало называется то *душею*—ψυχή, anima, nephesch (евр.), то *духомъ*—πνεῦμα, spiritus, ruach (евр.). Бытіе въ человѣкѣ такого начала ясно утверждается какъ въ ветхомъ, такъ и особенно въ новомъ завѣтѣ.

1. Въ ветхомъ завѣтѣ эта истина особенно ясно выражена въ повѣствованіи объ образѣ сотворенія души. По изображенію Моисея, тогда какъ тѣло человѣка и души животныхъ (Быт. 1, 20, 24) Богъ создалъ изъ земли, и создалъ Своимъ творческимъ *да будетъ*, при созданіи богоподобной человѣческой души Онъ ничего не заимствовалъ изъ земныхъ стихійныхъ началъ, а вмѣсто этого употреблялъ одно Свое творческое дуновеніе (Быт. 2, 7). Екклезіастъ, соотвѣтственно тому, какъ говорится у бытописателя о происхожденіи человѣка, выражается о его кончинѣ: *и возвра-*

*тится персть въ землю, якоже бѣ, и духъ возвратится къ Богу, иже и даде его* (12, 7). Та же истина утверждается въ многочисленныхъ свидѣтельствахъ ветхаго завѣта о безсмертіи души, а также въ изображеніи воскресенія мертвыхъ подъ видомъ возвращенія души въ тѣло (3 Цар. 17, 21; Іез. 37, 6, 8—9).

2. Въ новомъ завѣтѣ о бытіи души, какъ отличной отъ тѣла и высшей тѣла духовной сущности, утверждается яснѣе и чаще. Іисусъ Христосъ говорилъ своимъ ученикамъ: *не убойтеся отъ убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убити; убойтеся же паче могущаго и душу и тѣло погубити въ геенѣ* (Мѳ. 10, 28). О высокомъ преимуществѣ души человѣческой предъ земнымъ и чувственнымъ Онъ говоритъ: *кая польза человѣку, аще міръ весь пріобрящетъ, душу же свою отщетитъ* (повредить душѣ)? *Или что дастъ человѣкъ измѣну* (выкупъ) *за душу свою* (Мѳ. 16, 26)? По поводу отягощенія сномъ учениковъ Своихъ въ саду Геѳсиманскомъ Онъ говорилъ: *духъ бодръ, плоть же немощна* (Мр. 14, 38), а въ минуту смерти Своей воззвалъ къ Своему Отцу: *Отче, въ руцѣ Твои предаю духъ Мой* (Лук. 23, 46).

Много такихъ же свидѣтельствъ и въ посланіяхъ апостольскихъ. Апостолъ Іаковъ пишетъ: *тѣло безъ духа мертво есть* (2, 26), чѣмъ показываетъ, что духъ есть носитель жизни въ человѣкѣ. Апостолъ языковъ внушаетъ: *прославите убо Бога въ тѣлесѣхъ вашихъ, и въ душахъ вашихъ, яже суть Божія* (Кор. 6. 20). Онъ же учитъ, что тѣло есть только сосудъ (Кор. 4, 7), храмина для духа (2 Кор. 5, 1. 4), что духъ въ нѣкоторыхъ особенныхъ состояніяхъ можетъ даже отрѣшаться отъ тѣла, такъ что человѣку трудно сказать—въ тѣлѣ ли онъ тогда бываетъ, или внѣ тѣла (2 Кор, 12, 2), что человѣкъ можетъ жить личною и самостоятельною жизнію по разлученіи съ тѣломъ: *желаніе имый разрѣшитися и со Христомъ быти* (Филип. 1, 21—23). Бытіе души въ человѣкѣ предполагается и новозавѣтнымъ ученіемъ о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ (Іоан. 5, 22—29; 1 Кор. 15 гл. и др.).

**Мнѣніе о трехчастномъ составѣ человѣка.**—Духовное начало въ человѣкѣ именуется въ Писаніи то *душею* (ψυχή), то

*духомъ* (πνεῦμα). А у апостола Павла есть изреченія, въ которыхъ и прямѣе различаются въ духовной природѣ человѣка душа и духъ, и полный человѣкъ представляется состоящимъ изъ *тѣла*, *души* и *духа*. Такъ, въ посланіи къ Евреямъ о дѣйствіи слова Божія апостолъ пишетъ: *живо бо слово Божіе, и дѣйственно, и острѣйше паче всякаго меча обоюду остра, и проходящее даже до раздѣленія души же и духа* (ἄρχι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος), *членовъ же и мозговъ, и судительно* (судитъ) *помышленіемъ и мыслемъ сердечнымъ* (вр. 4, 12). А благожеланіе Солунянамъ онъ выражаетъ такъ: *Самъ же Богъ мира да освятитъ васъ всесовершенныхъ (во всемъ): и всесовершенъ вашъ духъ, и душа, и тѣло* (τό πνεῦμα, καί ἡ ψυχή, καὶ τό σῶμα) *непорочно въ пришествіе Господа нашего Іисуса Христа да сохранится* (1 Сол. 5, 23, сн. Фил. 1, 27), Нѣкоторые изъ учителей церкви первыхъ вѣковъ христіанства (напр. Татіанъ, Іустинъ, Климентъ ал. особенно Оригенъ, Дидимъ) склонны были понимать ученіе Писанія и особенно ап. Павла о душѣ и о духѣ въ смыслѣ двухсоставности *духовной* природы человѣка, а въ отношеніи къ цѣлому человѣку такимъ образомъ принимать трехчастное дѣленіе (духъ, душа и тѣло,—т. н. *трихотомія*). Болѣе же рѣшительно выражали мнѣніе о трехчастномъ составѣ человѣческой природы аріане, а Аполлинарій (младшій) въ этомъ ученіи нашелъ даже основу для своихъ еретическихъ мнѣній о лицѣ Богочеловѣка. Онъ различалъ въ человѣкѣ тѣло, душу живую и душу разумную (ψυχή νοητική); мѣсто послѣдней въ воплотившемся Господѣ, по его мнѣнію, замѣнило Божество. Но такое мнѣніе о составѣ человѣческой природы должно быть отвергнуто.

Въ откровеніи вообще нѣтъ ученія о трехчастномъ составѣ человѣка,—изъ тѣла, души и духа. Когда откровеніе изображаетъ человѣка состоящимъ изъ тѣла и души, или изъ тѣла и духа, то подъ духомъ и душею разумѣетъ лишь только два разныхъ названія одной и той же внутренней, невидимой стороны существа человѣческаго. Въ частности, въ ученіи св. Павла душа и духъ различаются не какъ двѣ раздѣльно-самостоятельныя части духовной природы человѣка, но какъ только

два направленія или силы единой недѣлимой души. Душа—ψυχή въ ученіи ап. Павла есть низшая сторона единаго духовнаго начала въ человѣкѣ, обращенная къ землѣ и міру чувственному. Духъ —πνεῦμα—не особое подлѣ души начало, та же душа, но только на высшей ступени ея жизни, на которой человѣкъ является существомъ нравственнымъ и познающимъ Бога. Душевный человѣкъ, по мысли апостола,—это человѣкъ, занятый одними плотскими или житейскими разсчетами, поставившій задачею своей жизни достиженія временныхъ цѣлей, покоя и счастія земного, потому что высшее земной жизни ему недоступно, не считается имъ и существенно важнымъ: *душевенъ человѣкъ* (ψυχικὸς ἄνθρωπος) *не пріемлетъ яже Духа Божія, юродство бо ему есть: и не можетъ разумѣти, зане духовнѣ востязуется* (ἀνακρίνεται—обсуждается—1 Кор. 2, 14). Духовный человѣкъ (πνευματικὸς ἄνθρωπος)—человѣкъ, преслѣдующій цѣли высшія: уподобленіе себя Богу и прославленіе Его, и средства для достиженія этихъ цѣлей употребляетъ также духовныя: вѣру, таинства и благодать Св. Духа (Рим. 1, 9; 8, 10. 16; 1 Кор. 1, 10. 16 *и* др.). Сообразно съ такимъ ученіемъ ап. Павла о душѣ и о духѣ должны быть понимаемы и приведенныя изреченія Евр. 4. 12 и 1 Сол. 5, 23. Духъ и душа различаются въ оныхъ не какъ особыя самостоятельныя начала, а только какъ двѣ стороны или силы одной и той же духовной природы человѣка. Въ первомъ изреченіи это ясно изъ самаго состава рѣчи: слово Божіе точно такъ *проходитъ до раздѣленія души же и духа,* какъ *членовъ же и мозговъ;* но члены и мозги суть только части одного и того же тѣла человѣческаго, а не отдѣльныя части человѣка. На основаніи этого можно заключать, что и въ благожеланіи Солунянамъ подъ духомъ разумѣется не особая составная часть природы, но высшая способность той же души, и благожеланіе солунскимъ христіанамъ понимать такъ, чтобы они вмѣстѣ съ непорочностію тѣла и души сохранили до дня пришествія Христова и свой духъ—тотъ духовный строй жизни, который отличаетъ возрожденнаго (духовнаго) человѣка отъ естественнаго.

Ученіе о двухсоставности, а не трехсоставности человѣческой природы было общимъ ученіемъ и всѣхъ знаменитѣйшихъ отцевъ и учителей древней церкви. „Умъ (тоже, что духъ) въ человѣкѣ" по словамъ св. *І. Дамаскина*, „не что-либо отличное отъ нея (души), но чистѣйшая часть самой души. Ибо что глазъ въ тѣлѣ, то умъ въ душѣ" (Точн. изл. в. II, 12). Къ мнѣнію о томъ, что духъ самостоятельное духовное начало въ человѣкѣ, отличное отъ души, склонялись относительно немногіе изъ учителей первыхъ вѣковъ, но со времени появленія лжеученія Аполлинарія мнѣніе о трехчленномъ составѣ человѣка подверглось рѣшительному осужденію. „По ученію Аполлинарія", пишетъ блаж. *Θеодоритъ*, „въ человѣкѣ три составныя части: тѣло, душа животная и душа разумная, которую онъ называетъ умомъ. Но божественное Писаніе признаетъ одну душу, а не двѣ; это ясно показываетъ исторія сотворенія перваго человѣка"... „Бож. Писаніе не на трое дѣлитъ человѣка, но говоритъ, что живое сіе существо состоитъ изъ души и тѣла. Богъ создалъ тѣло изъ персти, вдунулъ въ него душу и тѣмъ показалъ два естества, а не три" (Сокр. изл. бож. догм. XI гл.).

Наконецъ, наше непосредственное сознаніе говоритъ намъ о существованіи двухъ только частей или началъ въ нашемъ составѣ, о духѣ или о нашемъ „я" и о тѣлѣ, его орудіи, но ничего не говоритъ о бытіи третьей какой-либо составной части.

## § 61. Свойства человѣческой души.

Душа человѣка по существу своему остается для насъ непостижимою. Въ этомъ отношеніи она, какъ образъ Божій, вполнѣ раздѣляетъ существенный признакъ своего Первообраза. Посему и въ откровеніи не опредѣляется существо души, но указываются только ея свойства, по которымъ возможно составить о ней довольно точное и ясное представленіе. Существенными и наиболѣе общими свойствами души человѣка, по ученію откровенія, какъ и по свидѣтельству нашего собственнаго сознанія. являются ея *самостоятельность*, *духовность* съ присущими духовно-личному бытію свойствами—*разумностію* и *свободою*, и *безсмертіе*.

**Самостоятельность души.**—Душа человѣка, хотя связана съ тѣломъ, обитаетъ въ немъ, какъ храминѣ, но есть начало *самостоятельное, отличное отъ тѣла.* Многочисленныя свидѣтельства откровенія о бытіи души въ человѣкѣ суть вмѣстѣ свидѣтельства и о ея самостоятельности. О своей самостоятельности и сама душа неизмѣнно свидѣтельствуетъ непосредственному сознанію каждаго человѣка. Поэтому люди всѣхъ временъ, народовъ и состояній, истину бытія души, какъ именно особаго нематеріальнаго начала, лежащаго въ основѣ явленій внутренней жизни человѣка, всегда относили и относятъ къ числу истинъ самоочевиднѣйшихъ и не требующихъ доказательствъ,—столь-же несомнѣнныхъ, какъ несомнѣнно, напр. бытіе видимаго міра. Отрицаніе этой истины (матеріалистами) для непосредственнаго сознанія является столь же мало понятнымъ, какъ и отрицаніе бытія видимаго міра (въ крайнемъ идеализмѣ).

**Духовность души.**—Душа человѣка, будучи самостоятельнымъ началомъ душевныхъ явленій, имѣетъ и природу, качественно отличную отъ тѣла. Она *духовна* или *невещественна* по своей природѣ (Пр. Исп. 18 вопр.). Это ясно выражено въ повѣствованіи объ особенномъ образѣ сотворенія Богомъ души. Она создана не изъ земли и земныхъ стихій; но отъ вдуновенія дыханія Божественнаго *въ земную персть сталъ человѣкъ душею живою* (Быт. 2. 7). Болѣе наглядно, чѣмъ подъ образомъ *дыханія устъ Божіихъ*, едва ли и возможно выразить мысль о духовности души. Созданіе человѣка по образу Божію также предполагаетъ духовность души, ибо образомъ невещественнаго и чистѣйшаго Духа (Іоан. 4, 24) можетъ быть только духовное, а не что-либо вещественное. Спаситель училъ: *не убойтеся отъ убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убити* (Мѳ. 10, 28),—ясно, что душа по природѣ противоположна подверженному разрушенію и смерти тѣлу. Ап. Петръ о Спасителѣ свидѣтельствуетъ, что Онъ *духомъ* Своимъ (тѣло Его находилось во гробѣ) *и сущимъ въ темницѣ духовомъ* (душамъ умершихъ людей) *сошедъ проповѣда* (1 Петр. 3. 18—19). Вообще же въ откровеніи истина о духовности души предполагается очевидною для непосредственнаго сознанія Она пред-

полагается и въ самомъ наименованіи духовнаго начала въ человѣкѣ—душою и духомъ, ибо *духъ плоти и кости не имать* (Лук. 24, 30). Болѣе сказаннаго въ откровеніи собственно не можетъ ничего сказать и не говоритъ о существѣ духовности нашей души и наука. Всѣ ея опредѣленія духовности ограничиваются отрицательными положеніями: душа непротяженна, недѣлима или проста, невидима (безформенна), вообще противоположна всему вещественному.

Ставятъ вопросъ: какого рода духовность принадлежитъ душѣ человѣческой: чистая и совершеннѣйшая, или только относительная, по сравненію съ тѣломъ и міромъ вещественнымъ? „Одно только Божество“, говоритъ св. *І. Дамаскинъ*, „невещественно и безтѣлесно“. По его же мнѣнію, „ангелы, душа и демонъ хотя и не имѣютъ грубости тѣлесной, но также имѣютъ *видъ* и *ограниченность*, свойственную своей природѣ“ (Сл. 3 объ икон. 24; Точн. изл. в. II, 3. 12). Но это *частное мнѣніе*. Вообще же древніе отцы называли душу безтѣлесною, невещественною, неосязаемою и невидимою.

**Разумность и свобода души.**—Душа человѣка есть *разумно-свободное личное* начало или существо, и, какъ таковая, составляетъ особый видъ созданія Божія,—не есть ни часть всемірового духа въ пантеистическомъ смыслѣ, ни просто жизненное начало или сила, однородная съ живою силою растеній и животныхъ.

Душѣ человѣка принадлежитъ свойство *разумности*, какъ существеннѣйшій ея признакъ. Отличительнымъ признакомъ разумности души служитъ прежде всего *самосознаніе*, т. е. способность души отличать саму себя отъ своего тѣла, отъ видимаго міра и отъ всего содержанія собственной жизни. Откровеніе не просто усвояетъ человѣку эту способность, но и вмѣняетъ ему самопознаніе,—особенно познаніе, при свѣтѣ заповѣдей Божіихъ, своихъ слабостей и недостатковъ,—въ обязанность, съ цѣлію освобожденія себя отъ грѣховныхъ мыслей и грѣховнаго настроенія. *Да искушаетъ человѣкъ себе...*, учитъ апостолъ; *аще быхомъ себе разсуждали, не быхомъ осуждени были* (1 Кор. 11, 28, 31 ср. Мѳ. 7, 3); *себе искушайте, аще есте въ вѣрѣ,*

*себе искушайте* (2 Кор. 13, 5). Но всего яснѣе можно видѣть особенный характеръ богооткровеннаго ученія о самопознаніи въ постоянномъ требованіи отъ человѣка какъ въ ветхомъ (напр. Пс. 50; Іов. 33, 27; Іер. 14, 26—21 и др.), такъ и въ новомъ завѣтѣ (Мѳ. 3, 2; 4, 17; 9, 13; Дѣян. 17, 30 и др.) *покаянія* (μετανοία),—живого сознанія и исповѣданія своей грѣховности, какъ необходимаго условія для отпущенія грѣховъ и вступленія въ царство Божіе. Подобнымъ же образомъ, признавая въ человѣкѣ способность разсудочнаго познанія, откровеніе, какъ на отличительный признакъ разумности души, указываетъ не столько на эту способность познанія вообще, сколько на способность высшаго или религіознаго знанія. Истинно разумными оно называетъ только благочестивыхъ и вѣрующихъ въ Бога, а мудрѣйшихъ „міра сего" и нечестивыхъ признаетъ безумными и приравниваетъ къ скотамъ безсмысленнымъ. Какъ *начало премудрости—страхъ Господень* (Притч. 1, 7), познаніе Бога и дѣйствій Его любви, спасающихъ человѣка (1 Кор. 1, 19—27; 2, 14—16), такъ проявленіе безумія—отрицаніе бытія Божія (*рече безуменъ въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ*—Пс. 13. 1), служеніе твари вмѣсто Творца и нечестіе (Рим. 1, 19—32), отчужденіе отъ жизни Божіей (Еф. 4, 17—18).—Наконецъ, однимъ изъ существеннѣйшихъ внѣшнихъ признаковъ разумности души человѣка служитъ даръ слова, или членораздѣльная рѣчь. Въ Библіи этотъ даръ считается отличительнымъ признакомъ человѣческой души, почему животныя, какъ существа безсловесныя, признаются и не имѣющими разума (Пс. 31, 9; 48, 21; 2 Петр. 2, 12 и др.).

Бытіе *свободы*—новый существенный признакъ духовнаго начала въ человѣкѣ. Душа человѣка свободна, т. е. имѣетъ способность добровольно направлять свою дѣятельность на тѣ или другіе предметы, избирать тотъ или другой путь дѣятельности (т. н. формальная или психологическая свобода). Бытіе такой свободы въ человѣкѣ св. Писаніе предполагаетъ общеизвѣстнымъ. Многочисленныя заповѣди, требующія отъ человѣка повиновенія закону Божію, обѣщаніе наградъ за исполненіе и наказаній за нарушеніе ихъ были бы неумѣстны, если бы человѣкъ не былъ

свободенъ. Утверждается бытіе этой свободы въ человѣкѣ и во многихъ частныхъ изреченіяхъ Писанія: *се дахъ предъ лицемъ твоимъ днесь жизнь и смерть, благо и зло,* говоритъ Моисей отъ лица Божія въ прощальномъ наставленіи евреямъ; *избери жизнь, да живеши ты и сѣмя твое* (Втор. 30, 15. 19). *Аще хощете, и послушаете Мене, благая земли снѣсте, аще же не хощете, ниже послушаете Мене, мечь вы поястъ; уста бо Господня глаголаша сія* (Ис. 1, 19—20). Спаситель учитъ: *аще хощеши внити въ животъ, соблюди заповѣди* (Мѳ. 19, 17). Апостолъ свидѣтельствуетъ, что человѣкъ *власть иматъ о своей волѣ* (1 Кор. 7, 37).

Но не въ этой свободѣ особенно высокое достоинство разумной души человѣческой, а въ той свободѣ, которая дѣлаетъ человѣка существомъ *нравственнымъ*. Объ этой свободѣ души и говорится преимущественно въ св. Писаніи. Эта свобода (т. н. нравственная свобода духа) состоитъ въ добровольномъ стремленіи человѣка къ указанному ему Богомъ назначенію или къ добру; ею исключается грѣхъ. І. Христосъ увѣровавшимъ въ Него говорилъ: *аще вы пребудете въ словеси Моемъ, воистину ученицы Мои будете. И уразумѣете истину, и истина свободитъ вы* (Іоан. 8, 31—32), а не вѣровавшимъ говорилъ: *всякъ творяй грѣхъ рабъ есть грѣха... Аще убо Сынъ вы свободитъ, воистину свободни будете* (—34. 36 ст.; сн. Рим. 6, 17). Ап. Павелъ учитъ: *идѣже духъ Господень, ту свобода* (2 Кор. 3, 17), а о себѣ говоритъ: *законъ духа жизни о Христѣ Іисусѣ свободилъ мя есть отъ закона грѣховнаго и смерти* (Рим. 8, 2).

**Безсмертіе души.** Душа человѣка безсмертна. Свойство безсмертія усвояется душѣ какъ въ ветхомъ, такъ и новомъ завѣтѣ.

1. Въ ветхомъ завѣтѣ ученію о безсмертіи души не дано полнаго раскрытія, но совершенно ложно утвержденіе, будто въ ветхомъ завѣтѣ, по крайней мѣрѣ въ древнѣйшія времена, не было этого ученія. Глубочайшее основаніе безсмертія души заключается, по ветхо-завѣтному ученію, въ богосозданности человѣка по образу Божію. Но какъ вѣченъ Первообразъ, такъ и въ существѣ, созданномъ по Его образу и подобію, отпечатлѣлась

черта безсмертія. *Богъ*, говоритъ Премудрый, *создалъ человѣка для нетлѣнія и содѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего* (Прем. Сол. 2, 23). Поэтому и смерть, по опредѣленію суда Божія надъ согрѣшившими прародителями, должна простираться только на тѣло человѣка, но не простирается на его душу. На этомъ основаніи ученіе о безсмертіи души было возвѣщаемо и исповѣдуемо во всѣ періоды ветхо-завѣтнаго откровенія.

Исповѣдывали эту вѣру всѣ патріархи. Они называли себя *странниками* и *пришельцами* на земли,—чѣмъ, по замѣчанію апостола, ясно выражали, что *отечествія взыскуютъ*, *и желаютъ лучшаго небеснаго* (Быт. 47, 9; Евр. 11, 13—16). Бога они называли обыкновенно Богомъ отцевъ, уже скончавшихся (Исх. 3, 6), а это, по объясненію Спасителя, служило доказательствомъ ихъ вѣры въ безсмертіе, ибо *нѣсть Богъ, Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ* (Матѳ. 22, 32). На смерть они смотрѣли, какъ на *преложеніе* къ народу своему или на переселеніе къ отцамъ своимъ (Быт. 25, 8--9. 17; 35, 29). Во всѣхъ этихъ случаяхъ преложеніе къ людямъ своимъ отличается отъ погребенія тѣла во гробѣ, и, слѣдовательно, указываетъ на переселеніе другой части человѣка—души въ страну, гдѣ уже обитали прежде отшедшія души. Мѣсто, куда переселяются души по смерти, они называли шеоломъ (въ пер. LXX—ᾅδης); такъ, Іаковъ говорилъ, оплакивая мнимую смерть Іосифа: *съ печалію сойду къ сыну моему въ преисподнюю*—евр. scheolah (Быт. 37, 35). Подъ шеоломъ онъ, безъ сомнѣнія, разумѣлъ мѣсто, куда отошла душа сына его, а не гробницу тѣла Іосифова, потому что былъ увѣренъ, что его сынъ растерзанъ звѣрями (Быт. 37, 33). Особенно осязательнымъ доказательствомъ бытія другаго міра и безсмертія человѣка могло служить для людей того періода преложеніе Еноха: *и угоди Енохъ Богу, и не обрѣташеся, зане преложи его Богъ* (Быт. 5, 24), т. е. удостоилъ его Богъ какого-то особеннаго, славнаго перехода въ другую жизнь,—*переселенъ такъ, что* онъ *не видѣлъ смерти* (Евр. 11, 5; сн. Сир. 44, 15). Позднѣе подобнаго же перехода въ иную жизнь удостоенъ пр. Илія: *взятъ бысть яко на небо* (4 Цар. 2, 11; сн. Сир. 48, 4, 9). Существовавшая же

у евреевъ во времена Моисея, царей, пророковъ и послѣ плѣна (Лев. 19, 31; Втор. 18, 11; 4 Цар. 23, 29; Ис. 19, 3; Сир. 46, 20) вѣра въ возможность вызыванія мертвыхъ, описаніе дѣйствительнаго явленія пр. Самуила (1 Цар. 28, 1—25) показываютъ, что вѣра патріарховъ въ безсмертіе души неизмѣнно сохранялась въ ихъ потомствѣ. Это убѣжденіе находило подтвержденіе въ упоминаемыхъ въ ветхомъ завѣтѣ трехъ случаяхъ воскрешенія мертвыхъ (3 Цар. 17, 22; 4 Цар. 4, 35; 13, 21).

Но наиболѣе ясно выражено ученіе о безсмертіи души въ учительныхъ и пророческихъ книгахъ ветхаго завѣта. Такъ, Псалмопѣвецъ исповѣдуетъ: *Богъ избавитъ душу мою изъ руки адовы, егда пріемлетъ мя* (48, 16; сн. 15, 9—10; 29, 4). Екклезіастъ говоритъ: *и возвратится персть въ землю, якоже бѣ, и духъ возвратится къ Богу, иже даде его* (12, 7; сн. Пс. 145, 4). Въ этихъ же книгахъ можно находить въ довольно подробныхъ чертахъ изображенія шеола (Пс. 62, 10; Іов. 10, 20—22 и др.) и загробнаго состоянія умершихъ (Ис. 38, 18—19; Іез. 31, 3—18 и др.); мысль о неодинаковомъ воздаяніи праведнымъ и грѣшнымъ (Іез. 32, 18—32; Пс. 48, 11—16 и др.), о будущемъ судѣ (Дан. 12, 2—4) и воскресеніи мертвыхъ (Іез. 37 гл.; Ис. 25, 8; 26, 19 и др.).

2. Въ новомъ завѣтѣ мыслію о безсмертіи души проникнуто все ученіе. Основная истина христіанства есть истина о томъ, что Богъ есть Богъ жизни; саддукеямъ, отвергавшимъ безсмертіе души и воскресеніе, Господь говорилъ: *прельщаетеся, не вѣдуще Писанія, ни силы Божіей... О воскресеніи мертвыхъ нѣсте ли чли реченнаго вамъ Богомъ, глаголющимъ: Азъ есмь Богъ Авраамовъ, Богъ Исааковъ и Богъ Іаковль? Нѣсть Богъ, Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ* (Мѳ. 22, 29—32). Спаситель побуждаетъ къ мужеству въ борьбѣ съ грѣхомъ тѣмъ, что убивающіе тѣло не могутъ убить души (Мѳ. 10, 28). Въ притчѣ о богатомъ и Лазарѣ Онъ даетъ видѣть, что по смерти какъ душа праведнаго Лазаря наслаждается покоемъ, такъ несчастная душа богача—жива, но волнуется скорбями (Лук. 16, 19—31). Наградою за подвиги самоотреченія, по Его же обѣтованію, будетъ

блаженная вѣчность: *иже ненавидитъ душу свою въ мірѣ семъ, въ животъ вѣчный соблюдаетъ ю* (Іоан. 12, 25; Мѳ. 14, 19). Апостолы выражали убѣжденіе: *вѣмы, яко аще земная наша храмина тѣла разорится, созданіе отъ Бога имамы, храмину нерукотворенну, вѣчну на небесѣхъ* (2 Кор. 5, 1; сн. Евр. 13, 14). *Мнѣ---еже умрети пріобрѣтеніе есть.... желаніе имый разрѣшитися и со Христомъ быти* (Филип. 1, 21—23; сн. 2 Кор. 5, 6—8).

3. Какъ понимать безсмертіе души—безсмертна ли она по природѣ (въ смыслѣ неспособности къ разрушенію), или по благодати? Нѣкоторые изъ древнихъ учителей объясняли, что безусловно безсмертенъ одинъ только Богъ, почему Онъ и называется *единымъ, имѣющимъ безсмертіе* (1 Тим. 6, 16), а въ богоподобной природѣ души хотя и находятся задатки безсмертія, но въ послѣднемъ основаніи ея безсмертіе, какъ и бытіе всего сотвореннаго, зависитъ отъ воли Божіей. Такъ св. *І. Дамаскинъ* говоритъ: „единъ только Богъ присносущенъ“... Безмертіе, какъ и другія свойства *„получила душа по естеству благодатію Зиждителя“*. Однако „все имѣющее начало по естеству, имѣетъ и конецъ“. Посему „продолженіе бытія тварей—дѣло Его всесодержащей силы“, слѣдовательно, и послѣдняя причина безсмертія души—въ благости Божіей. По словамъ св. отца, и „ангелъ безсмертенъ не по естеству, но по благодати“ (Точн. изл. в. II, 3. 12. 28).

Таковы главнѣйшія свойства души человѣческой: душа человѣческая есть существо или начало самостоятельное, отличное отъ тѣла, духовное, разумно-свободное и безсмертное. Эти-то высокія свойства души человѣческой и дѣлаютъ человѣка существомъ богоподобнымъ.

## § 62. Образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ.

Человѣкъ созданъ по образу и подобію Божію. *Въ чемъ состоитъ образъ Божій* въ человѣкѣ? Такъ какъ Богъ по природѣ Своей есть чистѣйшій и всесовершеннѣйшій Духъ, то и образъ Божій должно полагать въ существѣ человѣческой души.

Внѣшнимъ знаменіемъ образа Божія въ человѣкѣ, по указанію бытописатетеля, служила дарованная человѣку царственная власть надъ всѣми тварями земными (Быт. 1, 26). Но понятно, что способность такого владычествованія относится къ душѣ, а не къ тѣлу. Въ душѣ, а не въ тѣлѣ человѣка полагали образъ Божій и древніе отцы и учители церкви. Частнѣйшія черты образа Божія въ душѣ человѣка, по объясненію отцевъ церкви, заключаются въ тѣхъ свойствахъ и способностяхъ души, которыя дарованы человѣку въ самомъ твореніи. Таковыми чертами, по древне-отеческому ученію, въ особенности являются: духовность, какъ образъ совершенѣйшей простоты существа Божія, разумъ, какъ образъ безконечнаго ума Божія, свободная воля, способная любить добро и быть святою, какъ образъ безконечно свободной и независимой воли Божіей, которая есть высочайшая любовь и святость, безсмертіе, какъ образъ вѣчности Божіей, даръ слова, какъ образъ Слова ѵпостанскаго.

Есть ли *различіе* между образомъ и подобіемъ Божіемъ въ человѣкѣ? Въ св. Писаніи даются основанія для такого различенія. Такъ, бытописатель указываетъ, что Богъ въ совѣтѣ Св. Троицы опредѣлилъ создать человѣка *по образу и подобію Своему*, а о самомъ сотвореніи выражается: *и сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его* (1, 26—27). Умолчаніе о созданіи человѣка *и по подобію*, безъ сомнѣнія, не случайно. Можно думать, что этимъ дается указаніе на то, что образъ Божій дарованъ человѣку въ самомъ сотвореніи, какъ нѣчто прирожденное духовной природѣ человѣка, а подобіе дано только въ возможности, есть только идеалъ, къ которому человѣкъ можетъ приближаться путемъ раскрытія богодарованныхъ силъ и способностей своей природы.

Въ другихъ мѣстахъ Писанія находятся указанія, что образъ Божій есть и въ падшемъ человѣкѣ, напримѣръ, въ словахъ Бога къ Ною: *проливаяй кровь человѣчу, въ ея мѣсто его проліется: яко во образъ Божій сотворилъ человѣка* (Быт. 9, 6; сп. Іак. 3, 9), или въ словахъ ап. Павла о мужѣ, что *мужъ есть образъ и слава Божія* (1 Кор. 11, 7), а между тѣмъ заповѣдуется христіанамъ *облещися въ новаго человѣка, соз-*

*даннаго по Богу въ правдѣ и преподобіи истины* (Еф. 4, 24). Отсюда можно выводить, что не только въ падшемъ человѣкѣ, но и въ первозданномъ подобіе Божіе должно было зависѣть отъ его произволенія и дѣятельности, а дается человѣку въ самой природѣ его души, сохраняется даже въ развращенныхъ грѣхомъ людяхъ (Быт. 9, 6), хотя и въ затемненномъ видѣ, только образъ Божій.

Дѣлали различіе между образомъ и подобіемъ Божіемъ въ человѣкѣ и древніе отцы церкви. „Словомъ: по образу означается сила ума и сила свободы, говоритъ св. *Іоаннъ Дамаскинъ*, а словомъ: по подобію—уподобленіе Богу въ добродѣтели, сколько это возможно“ (Изл. в. II, 12). „Быть по образу Божію, разсуждаетъ св. *Григорій Нисскій*, свойственно намъ по первому нашему сотворенію, а быть по подобію зависитъ и отъ нашей воли,... и существуетъ въ насъ только въ возможности, пріобрѣтается же на самомъ дѣлѣ посредствомъ дѣятельности“ (Бес. на сл. „сотворимъ человѣка“).

Итакъ, образъ Божій въ человѣкѣ есть сходство съ Первообразомъ прирожденное и постоянное въ нашей душѣ, хотя и можетъ подъ вліяніемъ грѣха затемняться, а подобіе составляетъ задачу или цѣль человѣческой жизни, которая можетъ быть достигаема путемъ дѣятельнаго упражненія и совершенствованія природныхъ свойствъ и способностей человѣка по заповѣди Спасителя: *будите вы совершени, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѳ. 5, 48).

## § 63. Назначеніе человѣка.

Назначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы чрезъ постепенное раскрытіе и образованіе силъ и способностей, чрезъ дѣятельное стремленіе и приближеніе къ своему Первообразу достигать полной, возможной для конечнаго существа, мѣры богоподобія и теснѣйшаго единенія съ Богомъ, а вмѣстѣ съ симъ и возможно полнаго участія въ Божескомъ блаженствѣ во всю вѣчность.

Послѣдняя цѣль человѣка—въ Богѣ, въ общеніи или живомъ союзѣ съ Богомъ. Созданный по образу и подобію Божію,

человѣкъ по самой природѣ своей не можетъ не искать общенія съ Богомъ,—не только какъ съ своимъ началомъ и первообразомъ, но и какъ съ верховнымъ благомъ: *о Немъ же живемъ, движемся и есмы* (Дѣян. 17, 28). Внѣ живаго и личнаго общенія съ Богомъ ничто не можетъ успокоить духъ человѣка, все—суета и крушеніе духа (Еккл. 1, 8, 17—18; 3, 10—11; 8, 17). Одинъ покой для человѣка—въ Богѣ. Посему-то намъ внушается: *взыщите Господа, взыщите лица Его выну* (Пс. 28, 6). Псалмопѣвецъ исповѣдуетъ: *имъ же образомъ желаетъ елень на источники водныя, сице желаетъ душа моя къ Тебѣ, Боже* (Пс. 41, 2)... *мнѣ же прилѣплятися Богови благо есть* (Пс. 72, 28). По свидѣтельству новозавѣтнаго откровенія, Іисусъ Христосъ все дѣло искупленія направлялъ къ тому, чтобы разрушить преграду, отдѣлявшую человѣка отъ Бога, и чтобы привести его къ миру и единенію съ Богомъ. Отходя на крестныя страданія, Онъ взывалъ въ молитвѣ къ Отцу Своему: *да вси едино будутъ: якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тіи* (всѣ вѣрующіе) *въ Насъ едино будутъ* (Іоан. 17, 21. 24 сн. Еф. 2, 14; 2 Кор. 5, 19; 2 Петр. 1, 16 и др.). А апостолъ указываетъ, что Сынъ Божій, окончивъ возложенное на Него Отцемъ дѣло искупленія, приведетъ воскрешенныхъ въ вѣчное и блаженное единеніе съ Богомъ: *егда же покоритъ Ему всяческая, тогда и Самъ Сынъ покорится Покоршему Ему всяческая, да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. 15, 23—26).

Но, какъ разумно-свободное существо, общенія или единенія съ Богомъ человѣкъ не иначе можетъ и долженъ достигать, какъ путемъ сознательнаго и свободнаго совершенствованія своихъ силъ. Въ частности, одаренный разумомъ, подобнымъ разуму Божію, съ врожденною любовію къ истинѣ, человѣкъ обязанъ стремиться и приближаться по мѣрѣ возможности къ обладанію тою истиною, какою обладаетъ Самъ Богъ; равно, имѣя волю, съ прирожденнымъ влеченіемъ къ добру,—долженъ стремиться къ достиженію святости, подобной святости Божіей, а въ своемъ сердцѣ, съ способностію чувствовать и любить,—воспитывать любовь и вкусъ къ тому верховному благу, какимъ является по природѣ Самъ

Богъ. На богоуподобленіе, какъ задачу человѣческой жизни, откровеніе указываетъ ясно. Самъ Богъ говоритъ людямъ: *святи будите, яко Азъ святъ есмь* (Лев. 11, 45 сн. 1 Петр. 1, 15—16). *Будите совершени*, внушаетъ Сынъ Божій, *якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѳ. 5, 48). Только этимъ путемъ человѣкъ и можетъ прославлять своего Творца, къ каковому и призывается: *тако да просвѣтится свѣтъ вашъ предъ человѣки, яко да видятъ ваша добрая дѣла, и прославятъ Отца вашего, иже на небесѣхъ* (Мѳ. 5, 16); *прославите убо Бога въ тѣлесѣхъ вашихъ и въ душахъ вашихъ, яже суть Божія* (1 Кор. 6, 20); *аще ясте, аще ли піете, аще ли ино что творите, вся въ славу Божію творите* (1 Кор. 10, 31). Указывая на уподобленіе своему Первообразу, какъ на мѣру духовнаго самоусовершенія человѣка, откровеніе показываетъ, что для достиженія такой задачи ему назначена не опредѣленная мѣра времени, а цѣлая вѣчность. Нравственное преуспѣяніе и самоусовершеніе, начинаясь въ земной жизни, продолжится во всю вѣчность (Мѳ. 25, 46; Іоан. 16, 22 и др.).

По мѣрѣ богоуподобленія человѣкъ дѣлается способнымъ къ общенію и единенію съ Богомъ, ибо какъ грѣхъ удаляетъ Бога отъ человѣка (Быт. 6, 3), такъ святость и чистота приближаютъ человѣка къ Нему (1 Іоан. 4, 16). Отсюда слѣдуетъ, что по мѣрѣ достиженія богоуподобленія и общенія съ Богомъ достигается человѣкомъ и другая цѣль, какъ ея слѣдствіе,—блаженство. Ибо Богъ есть безконечный и неисчерпаемый источникъ всякаго блага, слѣдовательно, уподобленіе Ему и пріобщеніе самого естества Его не можетъ не сопровождаться ощущеніемъ высочайшаго блаженства. Въ бесѣдѣ Спасителя о блаженствахъ блаженство и представляется слѣдствіемъ нравственнаго совершенства человѣка и соединеннаго съ нимъ богообщенія (Мѳ. 5, 3—12). Состояніе блаженства, вслѣдствіе пріобщенія Бежескому естеству, ощущаемое людьми истинно-нравственной и духовной жизни еще въ земной жизни, въ возможной полнотѣ откроется въ будущей жизни, съ откровеніемъ во всей силѣ царства Божія, когда вѣрующіе *узрятъ Бога лицемъ къ лицу* (1 Кор. 13, 12; сн. Мѳ. 5, 8), бу-

дутъ видѣть славу единороднаго Сына Божія (Іоан. 17, 24) и *Богъ будетъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. 15, 26).

Таково назначеніе человѣка по отношенію къ его богоподобной душѣ. Но человѣкъ состоитъ не изъ души только, но и изъ тѣла, раждается и возрастаетъ на землѣ, предназначенной въ жилище ему. Отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ долженъ достигать своего назначенія не иначе, какъ при посредствѣ земли и чувственнаго міра. И видимый міръ дѣйствительно премудростію Создателя приспособленъ къ тому, что является отличнымъ вспомогательнымъ средствомъ къ достиженію человѣкомъ своего назначенія. Онъ даетъ богатую и разнообразную пищу для развитія познавательныхъ способностей человѣка, поводы къ обнаруженію и укрѣпленію воли, къ развитію и воспитанію чувства прекраснаго, а какъ великая книга, неумолкаемо проповѣдующая о совершенствахъ Божіихъ, міръ располагаетъ человѣка къ тому, чтобы возвышаться своимъ духомъ къ Богу. А чтобы земля и внѣшній міръ не могли служить препятствіемъ человѣку въ достиженіи имъ высшаго назначенія, Творецъ поставилъ человѣка царемъ и владыкою надъ видимымъ міромъ (Быт. 1, 26).

Таково ученіе откровенія о назначеніи человѣка. Такое назначеніе указано было первозданному человѣку, оно же осталось назначеніемъ и падшаго человѣка. Различны лишь пути къ достиженію этого назначенія. До грѣхопаденія путь къ достиженію человѣкомъ своего назначенія былъ проложенъ въ раю свѣтлый, безболѣзненный, не преграждаемый смертію, а падшій человѣкъ долженъ достигать своего назначенія путемъ земного странствованія, путемъ борьбы съ грѣхомъ для освобожденія отъ него и усвоенія спасительныхъ плодовъ искупленія, путемъ смерти, тлѣнія и воскресенія. Болѣе высокаго и соотвѣтствующаго глубочайшимъ потребностямъ человѣческой природы назначенія человѣка неуказывало ни одно ученіе, ни религіозное, ни философское, не можетъ и указать мысль человѣческая. Богъ—постановитель цѣли нашего бытія и Онъ одинъ знаетъ ее всесовершеннѣйшимъ образомъ.

## Отдѣлъ вторый.

# О Богѣ Промыслителѣ міра.

Сотворивши міръ, Богъ не оставилъ его самому себѣ, но имѣетъ постоянное попеченіе о сохраненіи бытія Своего созданія и достиженіи имъ своей цѣли, иначе,—непрерывно *промышляетъ* о немъ.

Промышленіе (или иначе—провидѣніе) Божіе объемлетъ весь сотворенный міръ, видимый и невидимый, но по отношенію къ существамъ разумно-свободнымъ, каковы ангелы и люди, въ откровеніи указываются нѣкоторыя особенныя дѣйствія промысла Божія. Посему, сообразно съ существомъ откровеннаго ученія о промыслѣ Божіемъ, изложимъ ученіе: 1) о Богѣ-Промыслителѣ вообще; 2) о Богѣ-Промыслителѣ существующаго міра духовнаго и 3) объ отношеніи Бога-Промыслителя къ человѣку.

### Глава I.

## Общее ученіе о Богѣ-Промыслителѣ міра.

### § 64. Понятіе о промыслѣ Божіемъ, его дѣйствія и виды. Естественный и сверхъестественный образы промышленія.

„Промыслъ Божій есть непрестанное дѣйствіе всемогущества, премудрости и благости Божіей, которымъ Богъ *сохраняетъ* бытіе и силы тварей, *направляетъ* ихъ къ благимъ цѣлямъ, всякому добру вспомоществуетъ, а возникающее чрезъ удаленіе отъ добра зло пресѣкаетъ, или исправляетъ и обращаетъ къ добрымъ послѣдствіямъ“ (Простр. Катих. о 1 чл.).

Въ понятіи о промыслѣ Божіемъ дается указаніе, что промыслъ Божій открывается преимущественно въ двухъ дѣйствіяхъ: *сохраненіи* и *управленіи*. Сохраненіемъ міра называется то дѣйствіе промысла Божія, которымъ какъ весь міръ и всѣ существа, въ немъ находящіяся, такъ и силы всѣхъ существъ съ ихъ дѣятельностью поддерживаются въ бытіи. Управленіе Божіе

состоитъ въ томъ, что Богъ всѣ дѣйствія и событія какъ въ мірѣ вещественномъ, такъ и въ мірѣ нравственномъ направляетъ къ предположенной Имъ цѣли творенія.

Дѣйствія промысла Божія обнимаютъ не только великіе предметы міра, не только роды и виды существъ, равно общія силы и законы природы, но простираются и на малыя вещи, на всѣ недѣлимыя и частныя явленія природы. Богъ „отъ малаго до великаго знаетъ все въ точности, и о всякомъ твореніи въ особенности промышляетъ“ (Пр. Исп. 1 ч. 29 вопр.). Отсюда раздѣляютъ промыслъ Божій на два вида: *общій и частный*. Общій промыслъ—тотъ, который объемлетъ міръ весь вообще, какъ совокупность всѣхъ родовъ существъ съ дѣйствующими въ нихъ силами и законами, частный—тотъ, который простирается на частные предметы и явленія, на частныя существа и на каждое изъ недѣлимыхъ, какъ бы они малыми ни казались.

Наконецъ, по образу промыслительнаго дѣйствованія Божія въ мірѣ, различаютъ промыслъ Божій *естественный и сверхъестественный*. Первый бываетъ тамъ, гдѣ судьбы Божіи приходятъ въ исполненіе по естественному теченію вещей, однажды отъ Бога установленному, только подъ вѣдѣніемъ и промыслительнымъ надзоромъ Божіимъ. Сверхъестественный образъ промышленія бываетъ тамъ, гдѣ, по словамъ церковной пѣсни, „побѣждаются естества уставы“, и Богъ являетъ въ ней для какихъ-либо нравственныхъ цѣлей Свою особенную, превышающую силы и законы природы, дѣятельность. Дѣйствіями сверхъестественнаго промышленія о мірѣ являются чудеса.

При изложеніи ученія о Богѣ-Промыслителѣ вообще раскроемъ частнѣйшими чертами объясненныя общія понятія о промыслѣ Божіемъ.

## § 65. Дѣйствительность промысла Божія вообще.

Богъ есть не только Творецъ, но и Промыслитель міра или Вседержитель. Убѣжденіе въ дѣйствительномъ бытіи промысла Божія—убѣжденіе столь же всеобщее въ человѣческомъ родѣ, какъ убѣжденіе въ бытіи Божіемъ, какъ и самая религія. Безъ вѣры въ промыслъ невозможна никакая религія. Эта вѣра лежитъ

въ основѣ всѣхъ отношеній человѣка къ Богу, которыя называются религіозными. Нагляднымъ свидѣтельствомъ всеобщности вѣры въ Бога-Промыслителя служитъ молитва, посредствомъ которой человѣкъ стремится войти въ живое общеніе съ Божествомъ; молитва не могла бы возникнуть безъ увѣренности въ непосредственной близости Бога къ міру и Его промыслительномъ попеченіи о мірѣ. Однако самыя понятія о промыслѣ Божіемъ не во всѣхъ религіяхъ безошибочны и не вездѣ достойны святости и величія существа Божія. Только откровеніе предлагаетъ намъ самое твердое, истинное и полное ученіе о Богѣ-Промыслителѣ.

I. Въ откровеніи истина о непосредственномъ промыслительномъ дѣйствованіи Божіемъ выражена ясно. Оно свидѣтельствуетъ, что Богъ *почи въ день седьмый отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, яже сотвори* (Быт. 2, 2), т. е. отъ дѣлъ творенія, но не остался бездѣятельнымъ и безучастнымъ зрителемъ Имъ сотвореннаго міра. І. Христосъ, отвѣчая іудеямъ, обвинявшимъ Его (на основаніи неправильнаго пониманія Быт. 2, 2; Исх. 20, 10) въ нарушеніи субботняго покоя, говорилъ: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17). Здѣсь ясно различаются два дѣйствія Бога на міръ: одно окончившееся—это, очевидно, есть твореніе міра, другое продолжающееся—это есть промышленіе о мірѣ. Ап. Павелъ говоритъ о Сынѣ Божіемъ, что Онъ *носитъ всяческая* (φέρων τὰ πάντα) *глаголомъ силы Своея* (Евр. 1, 3), что *Тѣмъ создана всяческая..., и всяческая въ немъ состоятся* (τὰ πάντα ἐν Αὐτῷ συνέστηκεν—Кол. 1, 16—17). Міровая жизнь въ этихъ изреченіяхъ апостола представляется имѣющею основаніе и цѣль своего бытія въ Богѣ: Богъ стоитъ къ ней въ такомъ отношеніи, что какъ бы держитъ ее, носитъ въ Себѣ и Своимъ невидимымъ соприсутствіемъ міру удерживаетъ все отъ разрушенія и уничтоженія, однако не сливаясь съ міромъ, но пребывая *надъ всѣми* (ἐπὶ πάντων—Еф. 4, 6), т. е. въ особой области бытія, непричастной міровой жизни. Тотъ же апостолъ учитъ объ отношеніи Бога къ міру и особенно человѣку, что *Богъ, сотворивый міръ, и вся, яже въ немъ...., Самъ* даетъ *всѣмъ животъ и дыханіе и вся*, что Онъ недалеко отъ каждаго изъ насъ, ибо *о Немъ живемъ и движемся и есмы*

(Дѣян. 17, 24. 25. 28). Здѣсь также ясно указывается, что Богъ есть источникъ бытія и жизни въ мірѣ, постоянно соприсутствуетъ міру и дѣйствуетъ въ немъ, т. е. являетъ Себя Богомъ Промыслителемъ міра.

Но не отдѣльныя только изреченія, а и все вообще Писаніе свидѣтельствуетъ о промыслительномъ дѣйствованіи Божіемъ въ мірѣ. Оно и само по себѣ служитъ свидѣтельствомъ промысла Божія о мірѣ и человѣкѣ. Ибо оно есть чрезвычайное средство промысла Божія, устрояющаго спасеніе человѣка.

II. Не можетъ не признавать дѣйствительнаго бытія промысла Божія о мірѣ и здравый разумъ, имѣющій правильныя понятія о Богѣ и мірѣ.

а) Богъ есть Существо личное, всесовершенное. Понятіе о Богѣ, какъ Существѣ *личномъ*, предполагаетъ живое, дѣятельное обнаруженіе Его свойствъ. Полная и живая личность не можетъ только сознавать, что внѣ ея, но имѣетъ потребность любить или не любить внѣ ея существующее, и дѣйствовать такъ или иначе на то, что внѣ ея, словомъ, она не можетъ быть въ безразличныхъ и безучастныхъ отношеніяхъ къ соприкасающемуся съ нею міру. А поэтому, если и для человѣка невозможно безразличное и безучастное отношеніе къ окружающему его міру, то тѣмъ болѣе невозможно такое отношеніе къ міру, какъ Своему творенію, со стороны Бога. Понятіе же о Богѣ, какъ Существѣ *всесовершеннѣйшемъ*, предполагаетъ, что дѣятельность Божія есть дѣятельность непрекращающаяся, вѣчная, ибо Существо всесовершеннѣйшее уже въ силу безконечной полноты Своей жизни не можетъ не быть вѣчно дѣятельнымъ во всемъ, что входитъ въ кругъ дѣйствительнаго бытія, обязаннаго Ему, какъ Творцу, своимъ происхожденіемъ. Такимъ образомъ, на основаніи самаго понятія о Богѣ, нельзя представить, чтобы Богъ, проявивъ высочайшія совершенства: всемогущество, премудрость, благость и другія въ созданіи міра, послѣ этого разобщился съ міромъ, прекратилъ Свое обнаруженіе въ немъ. Мысль о всесовершенствѣ Творца міра лежитъ въ основѣ и библейскаго ученія о промыслѣ Божіемъ. По изображеніямъ промысла Божія въ Писаніи, потому и нельзя представить ничего такого, что существовало бы безъ

Бога и происходило безъ Его участія, что Богъ, Творецъ міра, есть Существо безпредѣльное, вездѣсущее, всевѣдущее, всемогущее, премудрое, всеблагое и посему не можетъ не имѣть попеченія о Своемъ созданіи. Посему-то отрицаніе промысла Божія естественно ведетъ къ отрицанію и самаго бытія Божія.

б) Міръ своими свойствами также ведетъ къ признанію необходимости промышленія Божія. Существенными свойствами міра являются его *ограниченность* и *несовершенство*.

Ограниченность міра состоитъ, во первыхъ, въ томъ, что онъ *несамобытенъ* по своему происхожденію, имѣетъ независимую отъ него причину своего бытія, т. е. созданъ Богомъ. Какъ таковой, міръ и въ продолженіи своего бытія вполнѣ зависитъ отъ Верховной Причины его бытія, ибо дѣйствіе не можетъ существовать отдѣльно и независимо отъ причины, его производящей, подобно тому, какъ, напр., пламя не можетъ существовать отдѣльно отъ горючихъ матеріаловъ, которые его производятъ, растеніе—безъ почвы, воздуха, свѣта, условливающихъ его жизнь. Во вторыхъ, ограниченность міра состоитъ въ томъ, что, какъ бытіе несамобытное, міръ не есть бытіе *необходимое*,—т. е. какъ цѣлый міръ, такъ и каждый частный предметъ можетъ быть и не быть. Міръ не есть необходимое проявленіе божественной природы. Но если таковъ характеръ міра и онъ при всѣхъ переворотахъ и измѣненіяхъ продолжаетъ существовать, то это показываетъ промыслительное сохраненіе его силою Создателя.

Съ ограниченностью міра соединяется его *несовершенство*. Несовершенство выражается въ постоянной его измѣняемости. Кромѣ того въ немъ наблюдаются и другіе недостатки, въ области какъ чувственнаго, такъ и духовнаго бытія. Сюда относятся всѣ виды нравственнаго зла и производимыя вліяніемъ злой воли свободныхъ существъ разстройства въ видимомъ мірѣ. И если при такихъ несовершенствахъ міръ въ цѣломъ теченіи своего бытія обнаруживаетъ стройность и благоустройство, то не указывается ли этимъ ясно, что жизнь міра управляется тѣмъ дѣйствіемъ божественной воли, которое называется промысломъ.

## § 66. Предметы Божественнаго промысла.

Промыслъ Божій простирается на все существующее въ мірѣ, на великое и малое, на міръ невидимый и видимый, на общія міровыя событія и на частныя незначительныя проявленія бытія и жизни, на весь родъ человѣческій и на каждаго человѣка въ частности, какъ и на каждое живое существо, иначе— есть не только *общій*, но и *частный* промыслъ.

Для мысли человѣческой не легко представить промыслъ Божій столь всеобъемлющимъ и согласить съ величіемъ существа Божія промышленіе о малѣйшихъ и даже кажущихся нечистыми тваряхъ (напр. многія изъ насѣкомыхъ). Естественный разумъ въ языческихъ религіяхъ древности и въ философіи, проникнутой языческимъ духомъ, дѣйствительно возвысился лишь до признанія общаго промысла Божія,—того его вида, который относится къ родовому бытію и къ общимъ и міровымъ событіямъ,—но не простиралъ его дѣйствій на отдѣльныя существа и на малые предметы и явленія. Промышленіе о малыхъ вещахъ, даже о каждомъ человѣкѣ въ частности, казалось излишнимъ и оскорбительнымъ для величія Божія. Подобныя же мнѣнія повторялись и повторяются и въ мірѣ христіанскомъ. Но въ основѣ всѣхъ подобнаго рода мнѣній лежитъ ложное, человѣкообразное представленіе о Богѣ. Нельзя почитать что-либо въ сотворенномъ бытіи недостойнымъ промышленія Божія по кажущейся для насъ малости существъ и предметовъ. Понятія о великомъ и маломъ— относительныя; такъ мы измѣряемъ вещи ограниченною мѣрою своего разума, но предъ безпредѣльнымъ величіемъ Божіимъ ничто не велико въ мірѣ,—и весь міръ предъ Нимъ *яко капля росы утреннія, сходящія на землю* (Прем. 11, 23), и *вси языцы яко ничтоже суть* (Ис. 40, 17),—а предъ безпредѣльною Его благостію не мало ничто, чему благоволилъ Онъ даровать бытіе. Если не было недостойнымъ величія Божія сотвореніе малыхъ и незначительныхъ существъ, то не можетъ быть недостойнымъ Его величія и промышленіе объ нихъ (Прем. 11, 25—27). Міръ во всѣхъ своихъ частяхъ созданъ Богомъ, а посему ни въ какой части своей онъ не можетъ и существовать безъ той же божественной силы.

Откровеніе усвояетъ Богу промышленіе не о великихъ только частяхъ міозданія (Пс. 92, 1; 95, 9—10; Іов. 34, 13—15), не только о царствахъ и народахъ (Іов. 12, 23—25; Пс. 32, 10—12; Дан. 2, 21 и др.), но о всѣхъ Его созданіяхъ, не исключая и самыхъ малыхъ. Не лишено попеченія Божія ни одно изъ неразумныхъ животныхъ. Онъ подаетъ пищу птенцамъ ворона, взывающимъ къ Нему (Пс. 146, 8—9; Іов. 38, 39—41). *Вся* (животныя) къ Нему *чаютъ, дати пищу имъ во благо время... Отвращшу же лице—возмятутся* (Пс. 103, 27—29).

Если не лишено Божія попеченія каждое существо неразумной природы, то тѣмъ болѣе служитъ предметомъ Божественнаго промысла каждый человѣкъ. Особенно выразительными чертами изображается многопопечительная любовь Божія къ каждому человѣку (а также и къ каждому даже незначительному созданію Божію) въ нагорной бесѣдѣ Спасителя: *воззрите на птицы небесныя, яко не сѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницы, и Отецъ вашъ небесный питаетъ ихъ: не вы ли паче лучши ихъ есте? Кто же отъ васъ пекійся можетъ приложити возрасту своему лакоть единъ? И о одежди что печетеся? Смотрите кринъ сельныхъ, како растутъ: не труждаются, ни прядутъ. Глаголю же вамъ, яко ни Соломонъ во всей славѣ своей облечеся, яко единъ отъ сихъ. Аще же сѣно сельное, днесь суще и утрѣ въ пещь вметаемо, Богъ тако одѣваетъ, не много ли паче васъ маловѣри? Не пецытеся убо, глаголюще: что ямы, или что піемъ, или чимъ одеждемся? Всѣхъ бо сихъ языцы ищутъ: вѣсть бо Отецъ вашъ небесный, яко требуете сихъ всѣхъ* (Мѳ. 6, 26—32). *Не двѣ ли птицы цѣнятся единымъ ассаріемъ? И ни едина отъ нихъ падетъ на земли безъ Отца вашего, вамъ же и власи главніи вси изочтены суть. Не убойтеся убо: многихъ птицъ лучши есте вы* (Мѳ. 10, 29—31). Апостоламъ Онъ давалъ наставленіе: *блюдите, да не презрите единаго отъ малыхъ сихъ; глаголю бо вамъ: яко ангели ихъ на небесѣхъ выну видятъ лице Отца Моего небеснаго* (Мѳ. 18, 10). Сообразно съ этимъ и апостолъ учитъ: *Всю печаль* (заботы) *возвергше Нань, яко Той печется о васъ* (1 Петр. 5, 7).

Очевидно, что только при такомъ пониманіи промысла Божія и самый догматъ о Богѣ-Промыслителѣ можетъ имѣть для человѣка нравственно благотворное значеніе. При мысли же, что Творецъ не обращаетъ на насъ никакого вниманія, что Онъ предоставилъ насъ и нашу частную жизнь волѣ случая, что его взоръ обращенъ не на насъ, а на общую только законосообразность міра и исторіи,—при этой мысли заботы человѣка о добродѣтели, о самоусовершенствованіи, о борьбѣ съ порокомъ и вообще проявленіями зла лишены необходимой точки опоры.

## § 67. Дѣйствія промысла Божія.

Промыслъ Божій открывается преимущественно въ двухъ дѣйствіяхъ: сохраненіи тварей и управленіи ими.

I. Міръ и всѣ существа, въ немъ находящіяся, съ ихъ законами, силами и дѣятельностію *сохраняются* въ бытіи дѣйствіемъ Бога-Промыслителя. Безъ дѣйствія всесохраняющей силы Божіей міръ не могъ бы существовать и одного мгновенія,—все бы тотчасъ разрушилось, ибо онъ подверженъ постояннымъ измѣненіямъ, несамобытенъ и случаенъ и въ цѣломъ, и въ частяхъ своихъ.

Откровеніе учитъ, что Богъ *носитъ всяческая глаголомъ силы Своея* (Евр. 1, 3),—*всяческая въ Немъ состоятся* (Кол. 1, 17);—вообще, *по опредѣленіямъ* Божіимъ *все стоитъ донынѣ* (Пс. 118, 91). Въ частности, Богъ сохраняетъ какъ жизнь и вообще бытіе всѣхъ тварей, такъ силою же Божіею поддерживаются всѣ силы природы съ ихъ законами и дѣятельностію.

Богъ сохраняетъ бытіе и жизнь всѣхъ тварей, какъ высшихъ, такъ и низшихъ. *Въ руцѣ Его душа всѣхъ живущихъ и духъ всякаго человѣка* (Іов. 12, 10). Самъ Онъ *даетъ всѣмъ и животъ, и дыханіе, и вся* (Дѣян. 17, 25). О храненіи Богомъ въ частности человѣка говорится: *О Немъ бо живемъ и движемся и есмы* (—28 ст.). Въ книгѣ Его опредѣлены всѣ дни жизни его на землѣ (Пс. 138, 16; Сир. 17, 1—2). Онъ изводитъ человѣка изъ чрева матери (Пс. 21, 10), и въ продолженіе его жизни *отъ Господа стопы человѣку исправ-*

*ляются,... егда падаетъ не разбіется, яко Господь подкрѣпляетъ руку его* (Пс. 36, 23—24). Безъ воли Божіей не погибаетъ и одинъ власъ главы нашей (Мѳ. 10, 30; Лук, 21, 18). Богомъ сохраняются въ бытіи и прочія живыя существа. Безъ содержащей же силы Божіей всѣ творенія близки къ разрушенію и уничтоженію. *Вся* (животныя) *къ Тебѣ чаютъ дати пищу имъ во благо время,* говоритъ Псалмопѣвецъ. *Давшу Тебѣ имъ, соберутъ; отверзшу Тебѣ руку, всяческая исполнятся благости. Отвращшу же Тебѣ лице, возмятутся: отъимеши духъ ихъ, и исчезнутъ, и въ персть свою возвратятся; послеши Духа Твоего, и созиждутся, и обновиши лице земли* (Пс. 103, 27—30; сн. Іов. 34, 14—15).

Богъ хранитъ вселенную и землю со всѣми ея силами и законами, — весь строй и порядокъ міровой жизни. *Въ руцѣ Божіей вси концы земли и высоты горъ Того суть* (Пс. 94, 4; сн. 103, 5). Прозрѣвая будущее преобразованіе неба и земли, Псалмопѣвецъ исповѣдуетъ: *въ началѣхъ Ты, Господи, землю основалъ еси, и дѣла руку Твоею суть небеса. Та погибнутъ, Ты же пребываеши; и вся яко риза обетшаютъ, и яко одежду свіеши я, и измѣнятся. Ты же тойжде еси, и лѣта Твоя не оскудѣютъ* (Пс. 101, 26—28). Свидѣтельство о мірохраненіи Божіемъ ясное: все въ мірѣ, какъ несамобытномъ, способно къ разрушенію, однако если міръ доселѣ пребываетъ, какимъ созданъ, то потому, что сохраняется и будетъ сохраняться силою своего Создателя, пока будетъ Ему угодно,— до предназначеннаго дня, когда *солнце померкнетъ, и луна не дастъ свѣта своего, и звѣзды спадутъ съ небесе, и силы небесныя подвигнутся* (Мѳ. 24, 29; сн. 2 Петр. 3, 4—11).

Согласно съ откровеніемъ древніе отцы церкви учили, что, если міръ существуетъ, то потому, что сохраняется Богомъ. По словамъ блаж. *Августина*, „могущество Творца и сила Всемощнаго и Вседержащаго служатъ причиною существованія всей твари; если бы эта сила перестала когда-нибудь управлять, вмѣстѣ съ тѣмъ перестали бы существовать и его виды, и вся бы природа погибла. Когда архитекторъ, окончивъ зданіе, оставляетъ

его, произведенная имъ постройка продолжаетъ существовать и безъ него; не то съ міромъ: онъ не могъ бы остаться и на мгновеніе ока, если бы Богъ лишилъ его Своего промышленія"[1]).

**Примѣчаніе.** Не слѣдуетъ видѣть какого-либо противорѣчія истинѣ о мірохраненіи Божіемъ въ наблюдаемыхъ въ мірѣ явленіяхъ разрушенія и смерти, въ примѣрахъ исчезновенія цѣлыхъ породъ растеній и животныхъ и разрушенія на небесномъ сводѣ планетъ и свѣтилъ. Сохраненіе міра въ неизмѣнномъ состояніи (in statu quo) не составляетъ *цѣли* промыслительнаго дѣйствованія Божія въ мірѣ, а есть лишь *средство*, при помощи котораго осуществляется цѣль, предназначенная міру. Посему сохраненіе міра не такъ должно понимать, чтобы все, разъ созданное, продолжало существовать вѣчно и постоянно, но такъ, что существо или рядъ существъ продолжаетъ бытіе дотолѣ, доколѣ требуетъ того общій законосообразный строй міра, и доколѣ онъ необходимъ, какъ средство въ достиженіи общей цѣли міра.

II. Богъ-Вседержитель не только сохраняетъ бытіе всего міра, но и всѣ дѣйствія силъ сотворенныхъ и существъ, находящихся въ мірѣ, и всѣ событія, въ немъ происходящія, *направляетъ* къ достиженію предназначенныхъ міру цѣлей. Сама тварь безъ руководства и содѣйствія промыслительной силы,— одними своими силами, при наклонности существъ міра чувственнаго, а особенно нравственнаго къ отступленіямъ отъ порядка,— не можетъ поддерживать порядка и благоустройства въ мірѣ, безсильна и въ достиженіи предназначенныхъ цѣлей. *Только черезъ Господа все въ мірѣ можетъ успѣшно достигнуть своего назначенія* (Сир. 43, 28).

Откровеніе утверждаетъ истину міроправленія Божія, когда учитъ о Богѣ, что Онъ, какъ Творецъ неба и земли, есть *верховный Царь и Владыка вселенной* (Пс. 94, 3; Зах. 14, 9; Мѳ. 11, 25), есть *Господь господемъ и Царь царемъ*

---

[1]) Блаж. *Августина.* О кн. Быт. букв. IV кн. 12 гл. Съ особенною подробностію раскрываются и поясняются примѣрами эти мысли у блаж. *Ѳеодорита* въ твореніи: „Десять словъ о промыслѣ Божіемъ" (V ч. его твор. въ рус. пер.).

(Апок. 17, 14; 1 Тим. 6, 15), *а земля и исполненіе ея, вселенная и вси живущіи на ней*—суть Его царство (Пс. 22, 1; сн. 88, 12). Посему все во вселенной совершается по опредѣленіямъ воли Божіей, какъ воли ея верховнаго Царя и Владыки. Онъ управляетъ всѣмъ міромъ, видимымъ и невидимымъ. *Тебѣ, Господи, величество и сила...*, исповѣдуетъ царь Давидъ, *яко Ты всѣми, яже на небеси и на земли, владычествуеши... Ты надъ всѣми начальствуеши, Господи, начало всякаго начала, и въ руку Твоею крѣпость и власть, въ руку Твоею милость, Вседержителю, возвеличити и укрѣпити вся* (1 Пар. 29, 11—12). Онъ творитъ все, что хочетъ, *на небеси и на земли, въ моряхъ и во всѣхъ безднахъ* (Пс. 134, 6; ср. 113, 11—12).

Дѣйствія міроправленія Божія простираются какъ на міръ вещественный, такъ и на міръ разумно-свободныхъ существъ.

Въ мірѣ вещественномъ дѣйствуютъ безсознательныя силы природы по постояннымъ и неизмѣннымъ законамъ. Въ подчиненіе этимъ законамъ самимъ же Творцомъ поставлены дѣйствующія въ мірѣ силы. Посему эти законы въ сущности суть не что иное, какъ выраженіе разумной воли Творца, способъ божественнаго міроправленія. Отсюда,—происходящія въ мірѣ явленія и вообще весь цѣлесообразный строй міровой жизни не есть необходимое и неизбѣжное слѣдствіе самодѣйствующихъ стихійныхъ силъ природы, но дѣйствіе управляющаго ими при посредствѣ установленныхъ законовъ промысла Божія. Богъ, по свидѣтельству Писанія, *солнце Свое сіяетъ..., и дождитъ на праведныя и неправедныя* (Мѳ. 5, 45), *сѣно сельное сущее днесь... одѣваетъ* (6, 30), *съ небесе намъ дожди дая, и времена плодоносна* (Дѣян. 14, 17), указываетъ *путь для молніи громоносной* (Іов. 28, 26; 38, 25. 35), *изводитъ вѣтры отъ сокровищъ своихъ* (Пс. 134, 7) и пр. Частнѣе, всѣ явленія и перемѣны въ мірѣ вещественномъ сообразованы съ путями промысла о человѣкѣ,—служатъ цѣлямъ нравственнаго міроправленія Божія. Посему не случайно происходятъ въ мірѣ тѣ

или другія стихійныя бѣдствія. *Огонь, и градъ, снѣгъ, голоть, духъ буренъ творятъ слово Его* (Пс. 148, 8; сн. Сир. 39. 36). Онъ творитъ *ангелы Своя духи* (вѣтры) *и слуги Своя пламень огненный* (Пс. 103, 4). Господь *верже каменіе великое града съ небесе* на войско пяти языческихъ царей, которые были поражены І. Навиномъ (Нав. 10, 11). *Господь одожди на Содомъ и Гоморръ жупелъ* (сѣру) *и огнь отъ Господа съ небесе*, которыми были истреблены эти города (Быт. 19, 4—25). Въ зависимости отъ цѣлей нравственнаго міроправленія Божія поставляются въ Писаніи не только частныя и мѣстныя перемѣны, но и перемѣны въ состояніи всего міра вещественнаго, какъ происшедшія (проклятіе земли за грѣхъ человѣка и всемірный потопъ—Быт. 3 и 7 гл.), такъ и имѣющія произойти (при открытіи царства славы—Рим. 8, 19—22). Осязательнымъ доказательствомъ нравственнаго богоправленія міромъ служатъ чудеса, совершавшіяся по волѣ Божіей для великихъ цѣлей Мироправителя.

Согласно съ откровеніемъ утверждали истину міроправленія Божія и древніе отцы церкви. По мысли св. *Григорія Богослова* „и ликъ пѣвцовъ разстроится, если никто имъ не правитъ. Вселенной же несвойственно имѣть иного правителя, кромѣ Того, Кто устроилъ ее“ (Таин. пѣсн. сл. 5). Подобно тому, „какъ какой-либо виртуозъ, настрояя лиру и искусно совокупляя звуки высокіе, средніе и низкіе, производитъ одну стройную пѣснь“, разсуждаетъ св. *Аѳанасій*, „такъ и Богъ, содержа мудростію Своею вселенную, точно лиру, и совокупляя воздушное съ земнымъ, небесное съ воздушнымъ, и всѣмъ управляя Своею волею и мановеніемъ, чудно и прекрасно соблюдаетъ единый міръ и единый порядокъ“ (Сл. на язычн. 38; сн. 36—37).

Управляетъ Богъ и міромъ разумно-свободныхъ существъ, содѣйствуя достиженію ими предназначенныхъ цѣлей. О многоразличныхъ путяхъ Божественнаго промышленія о мірѣ разумно-нравственныхъ существъ—ангеловъ и людей, какъ имѣющихъ особенное и себѣ попеченіе Божіе, будетъ изложено при раскрытіи частнаго ученія о Богѣ-Промыслителѣ.

## § 68. Естественный и сверхъестественный образы промышленія о мірѣ.

По образу промыслительнаго дѣйствованія Божія въ мірѣ различаютъ промыслъ Божій естественный и сверхъестественный.

Образъ міропромышленія Божія *естественный* проявляется въ явленіяхъ и событіяхъ естественныхъ, когда бытіе и силы тварей поддерживаются Богомъ посредствомъ дарованныхъ міру силъ и законовъ естественныхъ и судьбы Божіи приходятъ въ исполненіе по естественному теченію вещей, отъ Бога установленному, только подъ вѣдѣніемъ и промыслительнымъ надзоромъ Божіимъ. На этотъ образъ міроправленія Божія указываетъ Писаніе, когда говоритъ: *основалъ еси землю, и пребываетъ; учиненіемъ Твоимъ пребываетъ день* (Пс. 11, 90—91),— *поставилъ ихъ* (солнце, луну и звѣзды) *на вѣки и вѣки; далъ уставъ, который не пройдетъ* (Пс. 148, 6; ср. 118, 89 91) или: *Богъ солнце Свое сіяетъ..., и дождитъ на праведныя и неправедныя* (Мѳ. 5, 45), *съ небеси даетъ дождь и времена плодоносна* (Дѣян. 14, 17) и др... Въ мірѣ нравственномъ къ явленіямъ естественнаго промысла относится, когда, напр., за развратною жизнію слѣдуетъ разстройство здоровья и потеря спокойствія, по непреложному закону правды Божіей, указанному Премудрымъ: *ими же кто согрѣшаетъ, сими и мучится* (Прем. 11, 17). Очевидно, въ дѣйствіяхъ естественнаго промысла Божія естественныя силы природы, дѣйствуя по установленнымъ для нихъ законамъ, являются орудіями воли Божіей, исполнителями Его міропромыслительныхъ намѣреній.

Въ явленіяхъ естественнаго промысла соприсутствіе Божіе міру и Его дѣятельность въ немъ закрыты постоянствомъ и неизмѣнностію мірового порядка, а потому не для всѣхъ ощутительны. Съ особенною ясностію открывается промышленіе Божіе въ событіяхъ сверхъестественныхъ, или *чудесахъ*, о которыхъ свидѣтельствуетъ и слово Божіе и исторія церкви [1]). Въ словѣ

[1]) Подъ именемъ чудесъ въ собственномъ смыслѣ разумѣютъ внѣшнія поразительныя дѣйствія или событія, имѣющія истинную причину свою внѣ естественныхъ силъ и законовъ природы—въ сверхъестественномъ дѣйствіи божественнаго всемогущества, и совершаемыя Богомъ для достиженія важныхъ религіозныхъ цѣлей.

Божіемъ эти видимыя обнаруженія всемогущества Божія во вселенной называются: *силами* (δυνάμεις—Мѳ. 11, 20—23; Мр. 6, 5—14; Дѣян. 4, 33 и др.)—для означенія силы Божіей, какъ дѣйствующей причины чудесъ, также *знаменіями* (σημεῖα—Мѳ. 11, 38. 39; Іоан. 2, 11. 18 и др.),—т. е. видимыми знаками, очевидными свидѣтельствами того, что въ чудесахъ говоритъ и дѣйствуетъ непосредственно, или въ лицѣ Своихъ посланниковъ Самъ Богъ. Чудеса, о которыхъ говоритъ откровеніе, рѣшительно свидѣтельствуетъ, что безконечная сила Божія дѣйствуетъ въ мірѣ не только чрезъ сотворенные силы и законы, но также и помимо и сверхъ конечныхъ, сотворенныхъ силъ и законовъ, вложенныхъ Имъ въ природу. Особенно это очевидно въ чудесахъ, превышающихъ всѣ извѣстныя силы и законы природы, каковы, напр., воскрешеніе мертвыхъ, исцѣленіе единымъ словомъ, иногда и заочно, больныхъ, даже такихъ, какъ прокаженные (Числ. 12, 13--15; Мѳ. 8, 3; Лук. 17, 14), слѣпые отъ рожденія (Іоан. 9 гл.), укрощеніе единымъ словомъ бури на морѣ (Мѳ. 8, 23—27), насыщеніе тысячъ народа нѣсколькими хлѣбами и рыбами (Мѳ. 14, 15—21; 15, 32--39) и мн. др.

Кромѣ чудесъ къ дѣйствіямъ сверхъестественнаго промышленія Божія относится весь рядъ сверхъестественныхъ дѣйствій божественнаго домостроительства, который совершилъ и совершаетъ Господь, собственно какъ Искупитель и Освятитель рода человѣческаго, каковы: воплощеніе Бога-Слова, дѣйствія Духа Святаго въ таинствахъ (напр. пресуществленіе въ таинствѣ евхаристіи), духовно-благодатное возрожденіе и освященіе человѣка благодатію Божіею и другія.

## § 69. Участіе всѣхъ лицъ Св. Троицы въ дѣлѣ промысла.

Истина о Богѣ-Промыслителѣ міра вообще въ извѣстной мѣрѣ доступна естественному богопознанію. Но откровеніе представляетъ эту истину въ особенномъ свѣтѣ и высотѣ, когда учитъ, что въ дѣлѣ промышленія о мірѣ являютъ любовь къ міру всѣ лица Св. Троицы—Богъ Отецъ, Богъ Сынъ и Богъ Духъ Святый. Догматъ объ участіи всѣхъ лицъ Св. Троицы въ дѣлѣ промышленія выте-

каетъ изъ догмата о единосущіи лицъ Св. Троицы, по которому Имъ равно принадлежатъ высочайшія совершенства—всевѣдѣніе, вездѣприсутствіе, премудрость, всемогущество, благость, дѣйствіемъ которыхъ является промышленіе о мірѣ. Съ другой стороны, если дѣло творенія—дѣло всѣхъ лицъ Св. Троицы, то и сохраненіе созданнаго въ бытіи и направленіе къ предназначеннымъ цѣлямъ—тоже дѣло всѣхъ лицъ Св. Троицы.

Ученіе объ участіи всѣхъ лицъ Св. Троицы въ дѣлѣ промышленія, какъ и самая тайна о Св. Троицѣ, раскрыто преимущественно въ откровеніи новаго завѣта. Свидѣтельства о семъ въ ветхомъ завѣтѣ хотя и есть, но ясными дѣлаются только при свѣтѣ ново-завѣтнаго откровенія.

Промышляетъ о мірѣ Богъ Отецъ. *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17), говорилъ іудеямъ І. Христосъ. Онъ же свидѣтельствовалъ объ Отцѣ, что Богъ Отецъ *яко солнце Свое сіяетъ на злыя и благія, и дождитъ на праведныя и на неправедныя* (Мѳ. 5, 45), *питаетъ всѣхъ птицъ небесныхъ* (6, 26) одѣваетъ полевые цвѣты такъ, какъ не одѣвался Соломонъ во всей славѣ (6, 28). Какъ на особенное попеченіе Бога Отца о мірѣ нравственномъ, откровеніе укаываетъ на тайну искупленія. *Тако возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но иматъ животъ вѣчный. Не посла бо Богъ Сына Своего въ міръ, да судитъ мірови, но да спасется Имъ міръ* (Іоан. 3, 16—17). Духъ Утѣшитель также дается вѣрующимъ отъ Бога Отца. *Азъ умолю Отца*, говоритъ Спаситель, *и иного Утѣшителя дастъ вамъ, да будетъ съ вами во вѣкъ* (Іоан. 14, 16. 26).

Богъ Сынъ Самъ усвоялъ Себѣ промышленіе о мірѣ, когда свидѣтельствовалъ: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17). Апостолъ учитъ о Сынѣ Божіемъ: *всяческая въ Немъ состоятся* (Кол. 1, 17), т. е. все въ мірѣ какъ отъ Него получило бытіе, такъ Его же силою и продолжаетъ бытіе. О Немъ же говорится: *носяй всяческая глаголомъ силы Своея* (Евр. 1, 3). Въ отношеніи къ міру нравственному, какъ на явленіе любви Сына Божія, откровеніе указываетъ на совершеніе

Имъ искупленія, почему Сыну Божію Писаніе усвояетъ наименонованіе *Спасителя* нашего (въ тѣснѣйшемъ значеніи этого слова, —Іоан. 4, 14.; Тит. 1, 4 и др.).

Духъ Святый какъ во время міротворенія носился надъ неустроеннымъ веществомъ (Быт. 1, 2) и сообщалъ силу и жизнь творимымъ существамъ по виду ихъ, такъ и теперь Онъ продолжаетъ дѣйствовать въ мірѣ, поддерживая его бытіе и благоустройство (Пс. 103, 30). Въ отношеніи къ возстановленію рода человѣческаго Духъ Святый, по ученію Писанія, содѣваетъ наше спасеніе во Христѣ и со Христомъ, какъ Богъ *Освятитель*. Духъ Святый глаголалъ чрезъ пророковъ и апостоловъ, почему и все Св. Писаніе есть глаголъ Духа Святаго (Лук. 21, 15; Іоан. 14, 26; 16, 13; 2 Петр. 1, 20—21 и др.).

Свою вѣру въ этотъ догматъ церковь выразила въ своихъ вѣроизложеніяхъ, когда наименовала Бога Отца—„Вседержителемъ“ (Никео-цар. сѵмв.), Бога Сына—„Мудростію, содержащею составъ всего“ (сѵмв. Григорія Чуд.), Духа Святаго—„Господомъ животворящимъ“ и „Жизнію, въ Которой причина всѣхъ живущихъ“ (въ тѣхъ же сѵмв.).

## Частное ученіе.

Предметомъ частнаго ученія о Богѣ Промыслителѣ служатъ промыслительныя дѣйствія Божіи по отношенію къ существамъ разумно-свободнымъ: міру духовному и человѣку.

### Глава II.

## О Богѣ Промыслителѣ существующаго міра духовнаго.

Міръ духовный первоначально весь былъ созданъ совершеннымъ. Но св. Писаніе открываетъ намъ, что въ этомъ мірѣ совершился нѣкогда великій переворотъ. Часть духовъ отпала отъ Бога и составляетъ міръ темный, міръ зла и духовной смерти.

но другая часть, оставаясь вѣрною Творцу своему, представляетъ собою міръ чистоты, святости и блаженства. Послѣдніе именуются *добрыми* ангелами, а отпадшіе отъ Бога—*злыми*. Отношеніе Бога-Промыслителя къ тѣмъ и другимъ различно.

## I.

## Отношеніе Бога Промыслителя къ духамъ добрымъ.

### § 70. Сохраненіе и управленіе Божіе міромъ ангельскимъ.

Промышленіе Божіе объ ангелахъ, какъ и о всѣхъ сотворенныхъ существахъ, состоитъ въ сохраненіи ихъ бытія и въ управленіи ими. Что ангелы *сохраняются въ бытіи* Богомъ, это понятно само собою. Хотя они духовны по своей природѣ, но какъ не имѣющіе живота въ себѣ (Іоан. 5, 26), а получившіе бытіе отъ *Источника жизни* (Пс. 35, 10), необходимо нуждаются въ помощи всесохраняющей силы Божіей для продолженія своей жизни и, подобно всѣмъ тварямъ, *чаютъ къ Нему дати имъ пищу* (Пс. 103, 27). Богъ *носитъ всяческая*, слѣдовательно и ангеловъ, *глаголомъ силы Своея* (Евр. 1, 3). Безсмертіе ихъ есть безсмертіе не по естеству, а по благодати, ибо все имѣющее начало по естеству, имѣетъ и конецъ.

*Управленіе* Божіе міромъ ангельскимъ состоитъ въ томъ, что Богъ направляетъ и содѣйствуетъ ангеламъ въ достиженіи цѣли ихъ бытія—совершенства и блаженства. Къ достиженію этой цѣли они ведутся прямыми и косвенными путями: прямо—чрезъ употребленіе ихъ Богомъ на непосредственное служеніе Самому Себѣ, и косвенно—чрезъ употребленіе ихъ на служеніе людямъ и природѣ въ качествѣ орудій промышленія Божія о вселенной и о человѣческомъ родѣ.

## § 71. Служеніе ангеловъ Богу.

Ангелы служатъ Богу непосредственно тѣмъ, что предстоятъ Ему, покланяются Ему и прославляютъ Его. Такъ, пр. Исаія видѣлъ, что *серафимы* стояли *окрестъ престола Божія, и взываху другъ къ другу, и глаголаху: святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ; исполнь вся земля славы Его* (Ис. 6, 3; сн. Іез. 3, 12). Св. Іоаннъ Богословъ свидѣтельствуетъ о горнихъ силахъ, что они *покоя не имутъ день и нощь, глаголюще: святъ, святъ, святъ Господь Богъ Вседержитель, иже бѣ и сый и грядый* (Апок. 4, 8; 7, 11—12). Пр. Даніилъ также удостоился видѣть *Ветхаго деньми*, сѣдящаго на престолѣ небесномъ, и *тысяща тысящъ ангеловъ служаху Ему, и тьмы темъ предстояху Ему* (Дан. 7, 10). И по словамъ Спасителя, ангелы *выну* (διὰ παντὸς—всегда) *видятъ лице Отца небеснаго* и исполняютъ на небесахъ Его волю (Мѳ. 18, 10; 6, 10). Они служатъ и Сыну Божію, пребывающему одесную Бога Отца (1 Петр. 3, 22; Еф. 1, 21).

Назначеніе ангеламъ такого служенія имѣетъ цѣлію благо самихъ же ангеловъ. Такъ какъ Богъ есть *присносущный Свѣтъ* (Іоан. 1, 9; 1 Іоан. 1, 5; Ис. 60, 19—20) и неисчерпаемый *Источникъ жизни* (Пс. 35, 10; 1 Тим. 6, 13), то, удостоиваясь ближайшаго общенія съ Богомъ, они почерпаютъ отсюда по мѣрѣ своихъ силъ нужный для своего озаренія свѣтъ и необходимую для укрѣпленія въ добрѣ благодать, а вслѣдствіе сего не перестаютъ все болѣе и болѣе возрастать и преуспѣвать въ познаніи истины, а также утверждаться въ добрѣ, и, такимъ образомъ, достигать своего назначенія. „Божіи служители, которые стоятъ близь высокаго престола“, говоритъ *Григорій Богословъ*, „пріемлютъ на себя первый лучъ чистаго Бога, и, просвѣтленные имъ, преподаютъ свѣтъ и смертнымъ“. Озаряемые „отъ первой Причины“, они „такъ вообразили и напечатлѣли въ себѣ Благо, что содѣлались вторичными свѣтами, и посредствомъ изліяній и предаяній перваго Свѣта могутъ просвѣщать другихъ“ (Сл. о бог. 2). По словамъ *Василія Великаго*, ангелы „вслѣдствіе

общенія со Святымъ по естеству, имѣютъ въ себѣ *святыню*, которая проникла все ихъ существо и соединилась съ ихъ природою“ (Пр. Евном. 3).

## § 72. Ангелы, какъ орудія промысла Божія о мірѣ вообще и о людяхъ въ особенности.

Господу угодно было сдѣлать ангеловъ орудіями Своего промысла о мірѣ вообще и о человѣкѣ въ особенности. Какъ всемогущій, Онъ, конечно, не имѣетъ нужды въ какихъ бы то ни было орудіяхъ для достиженія премудрыхъ и благихъ цѣлей Своего промысла. Посему, если Онъ предназначилъ ангеловъ быть орудіями Своего промышленія, то, потому, конечно, что для самихъ ангеловъ исполненіе разнообразныхъ, поручаемыхъ Богомъ, служеній представляетъ необходимый путь къ ихъ усовершенствованію и укрѣпленію воли въ добрѣ.

I. Ангелы являются орудіями промысла Божія *о мірѣ вещественномъ*. Въ Писаніи есть упоминаніе объ ангелахъ, имѣющихъ *область на огни* (Апок. 14, 18), о четырехъ ангелахъ, стоящихъ *на четырехъ углѣхъ земли* и держащихъ *четыре вѣтры земскія* (Апок. 7, 1), или объ *ангелѣ водномъ* (16, 5), готовыхъ исполнить надъ сими стихіями волю Міроправителя. Эти и подобныя указанія Писанія ведутъ къ заключенію, что Богъ поставилъ нѣкоторыхъ изъ ангеловъ блюстителями частей и стихій міра видимаго. Такое ученіе не есть догматъ вѣры, но какъ *мнѣніе* оно было высказываемо и допускаемо съ древнихъ временъ. *Аѳинагоръ*, напр., писалъ: „мы признаемъ множество ангеловъ и служителей, которыхъ Творецъ и Зиждитель міра Богъ чрезъ Свое Слово поставилъ и распредѣлилъ управлять стихіями, и небесами, и міромъ, и всѣмъ, что въ немъ, и благоустройствомъ ихъ“ (Прош. о христ. 10). По словамъ *Григорія Богослова*, „сіи умы пріяли каждый одну какую либо часть вселенной, или приставлены къ одному чему-нибудь въ мірѣ, какъ вѣдомо было сіе все Устроившему и Распредѣлившему“ (Сл. 28). Слѣдуя древнеотеческому ученію, св. *Димитрій* объ ангелахъ перваго чина низшей степени замѣчаетъ: „вручено имъ есть вселенныя управленіе“ (Чет.—Мин. 8 нояб.).

Въ откровеніи указываются и примѣры дѣйствованія ангеловъ, какъ исполнителей велѣній Божіихъ въ мірѣ чувственномъ. Такъ, при посредствѣ ангеловъ совершено Господомъ разрушеніе Содома и Гоморры (Быт. 19, 13) и пораженіе язвою при Давидѣ жителей Іерусалима (2 Цар. 24, 15—17; Пар. 21, 14—16). Въ новомъ завѣтѣ говорится: *ангелъ Господенъ на всяко лѣто* (κατὰ καιρὸν—по временамъ) *схождаше въ купель* (въ Іерусалимѣ, при домѣ милосердія), *и возмущаше воду: и иже первѣе влазяше по возмущеніи воды, здравъ бываше, яцѣмъ же недугомъ одержимъ бываше* (Іоан. 5, 4).

II. Но въ особенно близкомъ отношеніи ангелы находятся къ *роду человѣческому*. Какъ старшіе братья въ одномъ семействѣ одного и того же Отца небеснаго, какъ члены единаго тѣла Христова—Его церкви, они сколько по волѣ Божіей и Христовой, столько же, безъ сомнѣнія, по своей собственной, принимаютъ живое участіе въ дѣлахъ человѣка и судьбахъ всего человѣчества. По свидѣтельству апостола, участіе ангеловъ къ судьбамъ людей вообще выражается въ томъ, что они посылаются Богомъ споспѣшествовать нашему спасенію: *не вси ли суть служебніи дуси, въ служеніе посылаеми за хотящихъ наслѣдовати спасеніе* (Евр. 1, 14).

Вся *исторія домостроительства* человѣческаго спасенія совершилась и совершается при участіи и содѣйствіи ангеловъ дѣлу спасенія человѣчества.

Такъ, въ ветхозавѣтныя времена, времена приготовленія людей къ принятію Искупителя, ангелы нерѣдко учили людей волѣ Божіей, когда явились благочестивымъ патріархамъ, напр. Аврааму (Быт. 18 гл.), Лоту (Быт. 19 гл.), Іакову (Быт. 28, 12; 32, 1—2), открывали имъ будущее, утѣшали и подавали имъ помощь. Иногда же они были посылаемы для того, чтобы по праведному суду Божію казнить грѣшниковъ, напр. жителей Содома и Гоморры (Быт. 19, 13), для вразумленія и назиданія всѣхъ земнородныхъ (2 Петр. 2, 6). При служеніи же ангеловъ данъ былъ людямъ самый законъ письменный (Втор. 33, 2; Дѣян. 7, 53; Гал. 3, 19). Ангелы и послѣ дарованія закона нерѣдко наставляли людей, являлись пророкамъ, напр. Даніилу (9, 21),

Захаріи (3, 1), и открывали имъ волю Божію касательно человѣческаго спасенія. Ангелъ же возвѣстилъ зачатіе Предтечи (Лук. 1, 28) и рожденіе Самого Спасителя міра (Мѳ. 1, 20).

Съ явленіемъ Спасителя міра, ангелы изображаются принимающими самое живое участіе въ совершеніи Имъ дѣла искупленія и усвоеніи людьми плодовъ искупленія, вообще въ судьбахъ царства Божія. Радостное событіе рожденія Искупителя они привѣтствовали пѣснію: *слава въ вышнихъ Богу, и на земли миръ, въ человѣцѣхъ благоволеніе* (Лук. 2, 14). Въ самомъ началѣ Своего служенія міру Спаситель гововилъ: *отселѣ узрите небо отверсто и ангелы Божія восходящія и нисходящія надъ Сына человѣческаго* (Іоан. 1, 51). Это значило, что съ явленіемъ Сына Божія во плоти связь и общеніе міра ангельскаго съ міромъ человѣческимъ имѣли стать тѣснѣе и ощутительнѣе, небожители должны явиться служителями Сына человѣческаго. Исторія общественнаго служенія І. Христа представляетъ постоянное потвержденіе этого: *ангели приступиша и служаху Ему* послѣ искушенія (Мѳ. 4, 11), *ангелъ явися Ему съ небесе, укрѣпляя Его* въ предсмертной молитвѣ (Лук. 22, 43), ангелъ *отвали камень отъ дверій гроба* при Его воскресеніи (Мѳ. 28, 2), ангелы возвѣстили мироносицамъ о Его воскресеніи (Мѳ. 28, 5—7; Лук. 24, 4—6; Іоан. 20, 12—13), а апостоламъ—о вознесеніи на небо и о второмъ Его пришествіи (Дѣян. 1, 10—11). Служеніе ангеловъ Искупителю міра есть и служеніе роду человѣческому, ибо *Сынъ человѣческій не пріиде, да послужатъ Ему, но послужити и дати душу Свою избавленіе за многихъ* (Мѳ. 20, 28). Зная евангеліе и проразумѣвая тайну искупленія (1 Тим. 3, 16; 1 Петр. 1, 12), они радуются спасенію человѣка: *радость бываетъ предъ ангелы Божіи о единомъ грѣшницѣ кающемся*, говоритъ Спаситель (Лук. 15, 10). Посему они содѣйствуютъ устроенію и распространенію церкви Христовой на землѣ. Такъ, ангелы освобождали неоднократно апостоловъ отъ узъ темничныхъ (Дѣян. 5, 19; 12, 7), ангелъ внушилъ Корнилію призвать къ себѣ ап. Петра и принять отъ него крещеніе (Дѣян. 10, 3). Ангелы возносятъ молитвы вѣрныхъ къ Богу (Апок. 8, 3—4). При такой

близости къ Спасителю и спасаемымъ, они явятся при послѣднемъ откровеніи Сына человѣческаго во второе славное Его пришествіе исполнителями и участниками послѣднихъ судовъ Божіихъ (Мѳ. 13, 39—43, 49; 25, 3; Лук. 9, 26; 2 Сол. 1, 7 и др.).

Но кромѣ *общаго* служенія ангеловъ роду человѣческому, есть еще особенное и частное служеніе ихъ людямъ. Однимъ изъ чина ангельскаго ввѣрены цѣлыя общества человѣческія для храненія и благоуправленія, другимъ поручено попеченіе въ особенности о частныхъ лицахъ.

## § 73. Ангелы-хранители человѣческихъ обществъ.

Ангелы являются орудіями промысла Божія о цѣлыхъ человѣческихъ обществахъ. „Они даются", учитъ православная церковь, „для храненія городовъ, царствъ, областей, монастырей, церквей и людей, какъ духовныхъ, такъ и мірскихъ" (Пр. Испов. I ч. 19 вопр.).

I. Ученіе объ ангелахъ народоправителяхъ или ангелахъ-хранителяхъ отдѣльныхъ царствъ и народовъ принято новозавѣтною церковію отъ церкви ветхозавѣтной [1]). Въ Откровеніи ясное удостовѣреніе въ бытіи ангеловъ народоправителей находится въ книгѣ пр. Даніила (10 гл.). Пророкъ свидѣтельствуетъ, что когда умножилъ онъ свои вопли и усугубилъ молитвы къ Богу о прекращеніи бѣдствій іудеевъ, о совершенномъ освобожденіи ихъ отъ ига персидскаго, было ему *откровеніе* (видѣніе) *великой силы*. Явился ему послѣ его трехнедѣльныхъ поста и молитвъ ангелъ, вмѣстѣ съ нимъ *двадесять и единъ день* ходатайствовавшій предъ престоломъ Всевышняго объ освобожденіи іудеевъ отъ ига персидскаго, и возвѣстилъ откровеніе о дальнѣйшемъ продолженіи

[1]) Ветхозавѣтное вѣрованіе въ бытіе ангеловъ народоблюстителей особенно ясно выразилось въ переводѣ LXX, именно въ греч. чтеніи словъ Моисея: *егда раздѣляше Вышній языки, яко разсѣя сыны Адамовы, постави предѣлы языковъ по числу ангеловъ Божіихъ* (Втор. 32, 8), гдѣ словами *по числу ангеловъ Божіихъ* замѣнены слова еврейскаго текста: *по числу сыновъ Израилевыхъ*. Это мѣсто приводили и древніе учители церкви въ подтвержденіе той мысли, что нѣкоторымъ изъ ангеловъ ввѣрены цѣлые народы.

исторіи народа Божія въ связи съ исторіей всемірныхъ монархій и всего міра. Но при этомъ небесный вѣстникъ допустилъ пророка до созерцанія невидимыхъ споровъ (борьбы „оружіемъ молитвы", по выраженію І. Златоуста) въ горнемъ мірѣ. Онъ говорилъ, что молитва пророка была услышана съ перваго дня... „и я бы пришелъ по словамъ твоимъ (т. е. возвѣстить откровеніе воли Божіей), *но князь царства персидскаго стоялъ противъ меня двадцать одинъ день; но* вотъ *Михаилъ, одинъ изъ первыхъ князей,* пришелъ помочь мнѣ, и я остался тамъ при царяхъ персидскихъ. А теперь я пришелъ возвѣстить тебѣ, что будетъ съ народомъ твоимъ въ послѣднія времена... Теперь я возвращусь, чтобы *бороться съ княземъ персидскимъ*; а когда выйду, то вотъ прійдетъ *князь Греціи...* Впрочемъ я возвѣщу тебѣ, что начертано въ истинномъ Писаніи, и нѣтъ никого, кто поддерживалъ бы меня въ томъ (точнѣе,—противъ нихъ), *кромѣ Михаила князя вашего*"... Затѣмъ вѣстникъ открылъ о томъ, что имѣетъ быть въ царствахъ персидскомъ, греческомъ и сироегипетскомъ (11 и 12 гл.). Среди предстоящихъ тяжкихъ страданій и бѣдствій, которыя Израилю придется претерпѣть, народъ все-таки будетъ спасенъ: „*и возстанетъ въ то время Михаилъ, князь великій*, стоящій за сыновъ народа твоего; и наступитъ время тяжкое..., но спасутся въ это время изъ народа твоего всѣ, которые будутъ записаны въ книгѣ жизни" (12, 1). Мысль объ ангелахъ хранителяхъ цѣлыхъ народовъ выражена ясно. Возвѣстившій откровеніе былъ вѣстникъ съ небесъ, значитъ и событія, о которыхъ онъ говорилъ, происходили въ мірѣ горнемъ. А отсюда слѣдуетъ, что и подъ именами князей персидскаго, греческаго и іудейскаго царствъ должно разумѣть князей не земныхъ, а небесныхъ, т. е. ангеловъ, которымъ ввѣрены отъ Бога означенныя царства. Это тѣмъ очевиднѣе, что князь еврейскій прямо называется *Михаиломъ*,—именемъ, принадлежащимъ одному изъ архистратиговъ небесныхъ, а у іудеевъ исторія не знаетъ никакого князя Михаила. Отсюда же слѣдуетъ, что если не только іудейское, но и персидское и греческое царства, царства языческія, не лишены были особыхъ покровителей и блюстителей изъ небеснаго лика ангеловъ Божіихъ, то нѣтъ причинъ сомнѣваться, что и каждое земное царство имѣло и имѣетъ осо-

баго покровителя и блюстителя въ своемъ ангелѣ хранителѣ. „Каждому (изъ ангеловъ) дано", по словамъ *Григорія Богослова*, „особое начальство отъ Царя, имѣть подъ надзоромъ людей, *города* и *цѣлые народы*" (Пѣсн. таин. 6 сл.).

О достоинствѣ ангеловъ народоправителей *Василій В.* разсуждаетъ такъ: „всѣ ангелы имѣютъ какъ одно наименованіе, такъ, конечно, одну и ту же общую всѣмъ природу, однако же одни изъ нихъ поставлены начальствовать надъ народами, а другіе—быть сопутниками каждому изъ вѣрныхъ. Но въ какой мѣрѣ цѣлый народъ предпочтительнѣе одного человѣка, въ такой же, безъ сомнѣнія, по необходимости *выше достоинство ангела народоправителя* въ сравненіи съ достоинствомъ ангела, которому ввѣрено попеченіе объ одномъ человѣкѣ" (Пр. Евном. 3).

Что касается цѣлей служенія ангеловъ хранителей царствъ и народовъ, и средствъ къ достиженію оныхъ, то таковыя можно полагать въ слѣдующемъ. Цѣль ихъ служенія состоитъ, конечно, въ томъ, чтобы содѣйствовать ввѣреннымъ ихъ храненію народамъ въ достиженіи тѣхъ премудрыхъ и благихъ цѣлей, какія единымъ Міроправителемъ назначены каждому народу, частнѣе содѣйствовать благу народовъ, а для сего—предохранять и избавлять отъ зла, вести по пути гражданскихъ усовершенствованій, особенно же вести къ Богу, т. е. непросвѣщенныхъ—къ просвѣщенію свѣтомъ христіанской истины, а просвѣщенныхъ—по пути благочестія. Главными средствами къ достиженію этихъ цѣлей являются: молитвенное предстательство предъ Богомъ за ввѣряемые ихъ попеченію народы (Дан. 11 гл.), и внушеніе людямъ, особенно царямъ и другимъ властителямъ, мыслей и намѣреній, служащихъ ко благу народовъ (Быт. 41, 1—28). Но могутъ быть у нихъ и другія средства къ устроенію блага народовъ. Они лучше людей могутъ знать нужды охраняемыхъ ими царствъ и народовъ, могутъ изыскивать и соотвѣтствующіе способы и средства къ ихъ удовлетворенію.

II. Вѣрованіе въ бытіе ангеловъ хранителей частныхъ церквей или обществъ вѣрующихъ также есть вѣрованіе древнее. Основаніе онаго находится въ словахъ Господа о семи ангелахъ семи церквей малоазійскихъ: *таинство седми звѣздъ, яже*

*видѣлъ еси на десницѣ моей: и седмь свѣтильникъ златыхъ. Седмь звѣздъ, ангели седми церквей суть: и седмь свѣтильниковъ, яже видѣлъ еси, седмь церквей суть* (Апок. 1, 20). Правда, подъ символомъ звѣздъ здѣсь разумѣются и епископы или видимые представители церквей (ясно это изъ 2 и 3 гл.), но вмѣстѣ съ симъ дается указаніе и на невидимыхъ предстоятелей церквей, которые суть ангелы церквей въ собственномъ смыслѣ. Такъ именно понимали приведенное изреченіе древніе отцы. „Я увѣренъ", говоритъ *Григорій Богословъ*, „что особенный ангелъ покровительствуетъ каждую церковь, какъ научаетъ меня Іоаннъ въ Откровеніи". Посему, прощаясь съ паствою Константинопольскою, онъ восклицалъ: „простите ангелы, надзиратели сея церкви, а также моего пребыванія здѣсь и отшествія отсюда" (Сл. 42). Если малоазійскія церкви имѣли особыхъ ангеловъ хранителей, то естественно заключеніе, что и другія церкви не лишены особыхъ ангеловъ хранителей. *Василій В.*, утѣшая никопольскихъ пресвитеровъ, писалъ имъ: „васъ печалитъ, что извергнуты вы изъ ограды стѣнъ: но вы водворитесь въ кровѣ Бога небеснаго, и съ вами *ангелъ блюститель церкви*", разумѣется никопольской (Пис. 230).

Цѣль служенія ангеловъ хранителей частныхъ церквей состоитъ, конечно, въ томъ, чтобы руководить церкви и всѣхъ членовъ оныхъ къ горнему отечеству, а главными средствами къ тому служатъ молитва и наставленія и внушенія членамъ церкви, особенно ея вождямъ и руководителямъ въ лицѣ пастырей церкви.

## § 74. Ангелы—хранители частныхъ лицъ.

Ангелы служатъ орудіями промысла Божія о частныхъ лицахъ. Церковь учитъ, что каждый изъ вѣрующихъ имѣетъ своего особеннаго ангела, который пребываетъ при немъ и хранитъ его, и потому называется *ангеломъ хранителемъ* (Прав. исп. вопр. 20. Прав. кат. о 1 гл.).

I. Вѣрованіе въ ангеловъ хранителей частныхъ лицъ существовало еще въ церкви ветхозавѣтной. Псалмопѣвецъ исповѣдуетъ, что Богъ ополчаетъ ангеловъ Своихъ вокругъ боящихся

Его: *ополчится ангелъ Господень* (съ евр.—ополчатся ангелы Господни) *окрестъ боящихся Его, и избавитъ ихъ* (Пс. 33, 8). Живущихъ подъ покровомъ Вышняго онъ увѣряетъ: *не пріидетъ къ тебѣ зло, и рана не приближится тѣлеси твоему. Яко ангеломъ Своимъ заповѣсть о тебѣ, сохранити тя во всѣхъ путехъ твоихъ* (90. 10—11). А въ книгѣ Товита представляется живое и трогательное изображеніе тѣхъ дѣйствій охраненія, руководства, вразумленія и вспомоществованія, каковыя можетъ надѣяться получить отъ ангела хранителя въ разныхъ обстоятельствахъ своей жизни человѣкъ, преданный вѣрѣ. Ангелъ былъ видимымъ, хотя и невѣдомымъ спутникомъ Товіи въ г. Раги, избавилъ его отъ опасности при Тигрѣ, давалъ благотворные совѣты, располагалъ все къ благу, и, наконецъ, устроилъ исцѣленіе Товита.

Въ новомъ завѣтѣ истина о бытіи ангела хранителя у каждаго изъ вѣрующихъ засвидѣтельствована Самимъ І. Христомъ и Его апостолами. Убѣждая уважать каждаго вѣрующаго, сколько ни казался бы онъ малымъ и слабымъ, І. Христосъ сказалъ апостоламъ: *блюдите, да не презрите единаго отъ малыхъ сихъ; глаголю бо вамъ, яко ангели ихъ на небесѣхъ выну видятъ лице Отца небеснаго* (Мѳ. 18, 10). Относить ли это изреченіе къ младенцамъ вѣры, или разумѣть оное о младенцахъ естественныхъ, изъ коихъ одинъ былъ видимымъ предметомъ слова Христова (2—5 ст.), однаково слѣдуетъ заключеніе, что каждый изъ вѣрующихъ имѣетъ своимъ хранителемъ одного изъ духовъ міра ангельскаго. Если каждый вѣрующій и младенецъ вѣры имѣетъ ангела хранителя, то ужели не имѣютъ ангеловъ хранителей малыя дѣти, ибо и они по силѣ крещенія могутъ именоваться младенцами вѣры? И наоборотъ, если каждое малое дитя имѣетъ ангела хранителя, то не слѣдуетъ ли, что и возрастные не лишены ангеловъ хранителей? Возрастные болѣе способны къ духовному общенію—съ одной стороны, а съ другой—несравненно болѣе подвержены искушеніямъ, а потому болѣе нуждаются въ помощи небесныхъ хранителей.

Ап. Павелъ говоритъ объ ангелахъ: *не вси ли суть служебніи дуси, въ служеніе посылаеми за хотящихъ наслѣ-*

*довати спасеніе* (Евр. 1, 14)? Очевидно, что если всякій вѣрующій по силѣ крещенія предназначается ко спасенію и къ таковымъ посылаются на служеніе ангелы, то каждый изъ нихъ имѣетъ своего ангела хранителя.

Въ церкви апостольскаго вѣка существовало твердое вѣрованіе въ ангеловъ хранителей каждаго вѣрующаго. Особенно ясно выразилось оное по случаю освобожденія ап. Петра ангеломъ отъ узъ темничныхъ (Дѣян. 12, 12—16). На сообщеніе служанки о томъ, что Петръ стоитъ у воротъ дома, въ которомъ *бяху мнози собрани и молящеся*, они не хотѣли ей вѣрить, но говорили: *ангелъ его есть.* Говорившіе такъ, очевидно, выражали убѣжденіе, что не только у каждаго младенца вѣры, но и у каждаго изъ такихъ мужей вѣры, какъ Петръ и прочіе апостолы, есть особый ангелъ хранитель.

II. Раскрытіе болѣе частными чертами ученія объ отношеніи къ намъ ангеловъ хранителей можно находить въ твореніяхъ древнихъ отцевъ и учителей церкви. На основаніи указаній Писанія, они старались дать отвѣтъ на всѣ главнѣйшіе вопросы, представляемые этимъ ученіемъ.

1. На вопросъ о томъ, каждому ли человѣку и когда Богъ даруетъ ангела хранителя, господствующимъ въ древней церкви было мнѣніе, что ангелы даруются не всякому человѣку безразлично, но только вѣрующимъ въ Искупителя и по вѣрѣ благодатно возрожденнымъ въ крещеніи. Со времени крещенія, но не съ самаго рожденія человѣка, начинается и служеніе ему его ангела хранителя. Основаніе для такого мнѣнія видѣли въ вышеприведенныхъ изреченіяхъ Писанія объ ангелахъ (Мѳ. 18, 10; Евр. 1, 14; Пс. 33, 8). Относительно членовъ ветхозавѣтной церкви, когда не было еще крещенія, высказывалось мнѣніе (на основаніи Пс. 90, 11), что богобоязненные изъ нихъ имѣли ангела хранителя по вѣрѣ во грядущаго Спасителя. Естественно заключать, что и во времена новозавѣтныя, когда нѣкоторые изъ искренно вѣрующихъ по обстоятельствамъ жизни оставались иногда на много лѣтъ безъ крещенія, (а въ первые вѣка иногда и мученичествомъ запечатлѣвали свою вѣру, не успѣвъ принять крещенія), не лишены и до крещенія помощи ангеловъ хранителей;

подтвержденіемъ этой мысли можетъ служить исторія обращенія Корнилія при содѣйствіи ангела (Дѣян. 10, 3. 6. 22; 11, 13—14).

2. По вопросу о томъ, постоянно ли находится при человѣкѣ данный ему при крещеніи ангелъ хранитель и до какого времени, должно думать, согласно съ древнеотеческимъ ученіемъ, что служеніе ангела хранителя человѣку, принадлежащему къ царству Божію, продолжается всю земную жизнь человѣка;—изъ притчи о богатомъ и Лазарѣ (Лук. 16, 22; ср. 12, 20) можно видѣть, что ангелы не оставляютъ человѣка и въ часъ его смерти, а душу его приводятъ въ невѣдомую ей страну вѣчности. Однако бываютъ случаи въ жизни охраняемыхъ, когда ангелъ отдаляется отъ человѣка. Иногда это бываетъ по особымъ премудрымъ намѣреніямъ Божіимъ, при борьбѣ охраняемыхъ съ искушеніями, какъ было съ Самимъ І. Христомъ въ пустынѣ искушенія. „Доколѣ продолжалась брань“, говоритъ *І. Златоустъ*, „Христосъ не попускалъ являться ангеламъ, дабы симъ не отогнать того, кого надлежало уловить. Но, когда изобличилъ его во всемъ и заставилъ бѣжать, тогда явились и ангелы“ (На Мѳ. Бес. XIII, 4). Но преимущественно виновникомъ удаленія отъ себя ангела хранителя бываетъ самъ человѣкъ, когда совершенно предается страстямъ и порокамъ. „Какъ пчелъ отгоняетъ дымъ и голубей смрадъ“, говоритъ *Василій В.*, „такъ и хранителя нашей жизни отдаляетъ многоплачевный и смердящій грѣхъ“, по причинѣ, конечно, несовмѣстимости чистаго естества его съ грѣхомъ (Бес. на Пс. 33). Впрочемъ, и самый великій грѣшникъ можетъ примириться съ своимъ ангеломъ хранителемъ посредствомъ искренняго раскаянія въ грѣхахъ и оставленія ихъ навсегда. Въ такомъ случаѣ, по слову Писанія, великая *радость* бываетъ для всѣхъ ангеловъ на небеси (Лук. 15, 10).

3. Цѣль служенія ангеловъ хранителей людямъ состоитъ въ томъ, чтобы способствоватъ достиженію спасенія ищущимъ онаго (Евр. 1, 14). Сообразно съ этимъ служеніе ихъ вѣрующимъ, по изображеніямъ Писанія и святоотеческому ученію, выражаетси въ томъ, что они являются: 1) *вѣрными наставниками* въ вѣрѣ и благочестіи (Зах. 2, 3; 4 Цар. 1, 3. 15—

17; Суд. 2, 1—6 и др.), каковыми они могутъ быть потому, что ихъ знаніе тайнъ царства Божія, мудрость и проницательность выше человѣческихъ, и они такъ укрѣпились въ добрѣ, что не могутъ грѣшить; 2) *хранителями душъ и тѣлесъ нашихъ* (Пс. 90, 10—11). „Какъ городскія стѣны, вокругъ облегая городъ, отовсюду отражаютъ вражескія нападенія", говоритъ *Василій В.*, „такъ и ангелъ служитъ стѣною спереди, охраняетъ сзади и съ обѣихъ сторонъ, ничего не оставляетъ не прикрытымъ" (На Пс. 33). Наконецъ, ангелы являются 3) нашими *молитвенниками предъ Богомъ* (Мѳ. 18, 10; Апок. 8, 3; Тов. 12, 15—20). Они не только возбуждаютъ хранимыхъ къ молитвѣ, но съ молящими сами молятся и возносятъ въ своихъ святыхъ молитвахъ наши немощныя молитвы къ Живущему во свѣтѣ неприступномъ. Св. *І. Лѣствичникъ*, одинъ изъ опытнѣйшихъ наставниковъ молитвы, пишетъ въ наученіе молящимся: „если усладился или умилился ты какимъ словомъ молитвы, то остановись на немъ. Ибо тогда хранитель нашъ молится вмѣстѣ съ нами" (Лѣств. 28, 11) [1]).

## § 75. Нравственное состояніе и блаженство добрыхъ ангеловъ.

Безплотные духи, какъ созданные существами свободными, по природѣ своей могутъ свободно пребывать и преуспѣвать въ добрѣ и уклоняться ко злу, но они такъ утвердились въ добрѣ, что, по благодати Божіей, никогда не отпадутъ отъ него.

Въ откровеніи есть прямыя свидѣтельства, удостовѣряющія въ этой истинѣ. Они называются въ Писаніи *ангелами свѣта* (2 Кор. 11, 14), *избранными* (1 Тим. 5, 21), изображаются образцами кротости (2 Петр. 2, 11; Іуд. 9 ст.), говорится объ нихъ, что они всегда видятъ лице Отца небеснаго (Мѳ. 18, 10; 22, 30), что обѣщается въ загробной жизни только святымъ (1 Іоан. 3, 2). На повиновеніе ангеловъ волѣ Божіей указывается

---

[1]) Подробное указаніе всѣхъ дѣйствій служенія ангеловъ хранителей вѣрующимъ содержится въ употребляемыхъ церковныхъ молитвословіяхъ: въ двухъ канонахъ и молитвахъ къ ангелу хранителю.

людямъ, какъ на достойный подражанія примѣръ: *да будетъ воля Твоя, яко на небеси, и на земли*, училъ Спаситель вѣрующихъ обращаться къ Богу въ молитвѣ (Мѳ. 6, 10). Говорится, что по воскресеніи вѣрные будутъ подобны ангеламъ (Мѳ. 22, 30; Мар. 12, 25; Лук. 20, 3 6), и даже сравнивается съ ихъ состояніемъ слава воскресшаго Мессіи (Евр. 1, 4—14). Но особенно удостовѣряетъ Писаніе о совершенномъ утвержденіи ангеловъ въ добрѣ, когда учитъ, что они пребудутъ *святыми* при концѣ міра, когда вмѣстѣ съ ними явится Господь судить живыхъ и мертвыхъ и они будутъ окружать престолъ Его (Мѳ. 25, 31; Іуд. 14 ст.). Если они до того времени сохранятъ свою чистоту, а послѣ уже не будетъ случая и возможности потерять ее, то отсюда слѣдуетъ, что они никогда не падутъ, слѣдовательно, утвердились въ добрѣ. И Писаніе указываетъ, что они пребудутъ гражданами Іерусалима небеснаго (Евр. 12, 22—23) или членами царства славы, имѣющаго существовать во вѣки вѣковъ (Апок. 22, 5).

Однако такое нравственное состояніе ангеловъ, что они пребываютъ и пребудутъ добрыми, есть даръ благодати Божіей, заслуженный ими, а не свойство самой ихъ природы. „Они не могутъ грѣшить, учитъ церковь, не по естеству своему, *но по благодати Божіей*". Благодать эта дарована имъ за долговременное послушаніе волѣ Божіей и непреклонную вѣрность Богу, которую они явили во время отпаденія сатаны (Пр. исп. вопр. 20). Святость же по естеству свойственна только Богу. „Какъ желѣзо", объясняетъ *Василій В.*, „положенное въ средину огня, не перестаетъ быть желѣзомъ, но будучи раскалено до сильнѣйшаго сходства съ огнемъ, и, принявъ въ себя всѣ свойства огня, цвѣтомъ и дѣйствіями подходитъ къ огню, такъ и сіи святыя силы (т. е. ангелы), вслѣдствіе общенія со Святымъ по естеству, имѣютъ въ себѣ *святыню*, которая проникла уже все ихъ существо и соединилась съ ихъ природою. Различіе же у нихъ съ Святымъ Духомъ то, что въ Духѣ святость есть *естество*, а въ нихъ *освященіе по причастію*" (Пр. Евн. III). Подобнымъ же образомъ *Григорій Богословъ* учитъ объ ангелахъ, что „*неудободвижимость* или *неподвижность* ихъ ко злу не отъ инаго кого,

какъ отъ *Святаго Духа*" (Сл. 41). Безъ помощи Божіей и они, какъ ограниченныя по своей природѣ существа, могутъ являть *нѣчто стропотное* (уклониться отъ тропы, дороги), т. е. уклониться отъ своего высокаго назначенія (Іов. 4, 18; сн. 15, 15).

Съ утвержденіемъ въ добрѣ ангелы утвердились, конечно, и въ соразмѣрномъ съ ихъ нравственнымъ состояніемъ блаженствѣ, которое отъ нихъ не отнимется. Блаженство ангеловъ состоитъ въ томъ, что они *выну видятъ лице Отца небеснаго* (Мѳ. 18, 10), окружаютъ престолъ Божій (Апок. 5, 11; 7, 11), а отъ сего не можетъ не происходить высочайшая радость и блаженство. Находятся они также во взаимномъ дружественномъ общеніи совершеннѣйшаго единомыслія и любви, для чего у нихъ, конечно, есть свой особый, имъ свойственный языкъ, о чемъ упоминаетъ и ап. Павелъ, когда говоритъ о *языкахъ ангельскихъ и глаголахъ*, слышанныхъ имъ *на третьемъ небѣ* (1 Кор. 13, 1; 2 Кор. 12, 4). Наконецъ, принимая участіе въ дѣлѣ спасенія человѣка, они радуются спасенію каждаго человѣка (Лук. 15, 10), какъ имѣющаго быть соучастникомъ блаженства въ общеніи съ ангелами (Евр. 12, 22—23).

II.

## Отношеніе Бога Промыслителя къ духамъ злымъ.

### § 76. Бытіе злыхъ духовъ.

Подъ именемъ злыхъ духовъ въ св. Писаніи разумѣются личныя, свободно-разумныя и безплотныя существа, по собственной волѣ отпавшія отъ Бога, сдѣлавшіяся злыми и образовавшія особое, враждебное Богу и добру царство, однако зависимое отъ Него.

Убѣжденіе въ бытіи вообще злыхъ духовъ—убѣжденіе общечеловѣческое; во всѣхъ естественныхъ религіяхъ древняго и новаго времени есть ученіе о злыхъ духахъ. Однако твердую опору это убѣжденіе имѣетъ только въ богооткровенной религіи, и въ ней одной ученіе о злыхъ духахъ раскрывается въ истинномъ свѣтѣ.

Въ новѣйшее время, при усилившемся невѣріи въ бытіе міра духовнаго вообще, многіе возстаютъ и противъ ученія о бытіи злыхъ духовъ. Особенно распространеннымъ среди отвергающихъ ихъ бытіе (т. н. адемонистовъ) является взглядъ, что хотя въ Писаніи и содержится ученіе о бытіи злыхъ духовъ, но оно будто бы заимствовано евреями во времена вавилонскаго плѣна изъ персидской миѳологіи. Ко времени І. Христа и апостоловъ это ученіе однако настолько утвердилось въ народномъ сознаніи, что получило значеніе догмата. Поэтому І. Христосъ и апостолы не оспаривали народнаго вѣрованія, но и не раздѣляли его, высказывались по этому предмету въ общихъ выраженіяхъ своего времени. Но всѣ такія утвержденія совершенно произвольны.

Упоминанія о бытіи злыхъ духовъ, какъ и духовъ добрыхъ, содержатся въ древнѣйшихъ священныхъ книгахъ, начиная съ Пятокнижія. Первое такое упоминаніе—въ сказаніи о грѣхопаденіи прародителей (Быт. 3 гл.). Моисей же, напоминая израильтянамъ объ уклоненіяхъ ихъ къ язычеству, говоритъ, что они *пожроша*, т. е. приносили жертвы *бѣсовомъ* (евр. shedim мн. ч. отъ sched—губитель, разрушитель, по перев. LXX—ἔθυσαν δαιμονίοις), *а не Богу* (Втор. 32, 17; сн. Пс. 105, 37; 1 Кор. 10, 20),—указаніе на бытіе злыхъ духовъ ясное (какъ и поняли изреченіе Моисея LXX перев.). Подобное же указаніе можно видѣть въ законѣ о праздновaніи великаго дня очищенія (Лев. 16, 8. 10). Въ этотъ день повелѣвалось взять двухъ козловъ—одного для Іеговы, другого „для Azazel'я“; козла, на котораго выпалъ жребій для азазеля, предписывалось, не принося въ жертву, по возложеніи на него беззаконій народа (чрезъ возложеніе рукъ), изгонять въ пустыню „для азазеля“ (евр. la Azazel), чтобы онъ понесъ на себѣ беззаконія въ землю непроходимую, причемъ отводившій козла въ пустыню дѣлался нечистымъ (26 ст.). Подъ „азазелемъ“ здѣсь разумѣется не отвлеченное понятіе (удаленіе или отпущеніе), а живое и личное существо, притомъ существо злое, т. е. діаволъ. Это открывается изъ того, что здѣсь азазель противопоставляется Іеговѣ (жребій для Іеговы и жребій для азазеля; жребій обычно бросается между личностію и лично-

стію), а также изъ цѣли установленія праздника очищенія, равно и указанія на пустыню, какъ мѣсто пребыванія азазеля (сн. Мѳ. 12, 43), мѣсто, совершенно удаленное отъ священнаго мѣста обитанія Іеговы среди своего народа. Противопоставленіе азазеля Іеговѣ даетъ основаніе и къ тому заключенію, что подъ азазелемъ разумѣется не подначальный духъ, а вождь и начальникъ пустыннаго демонскаго царства. Есть упоминанія о злыхъ духахъ и въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ, появившихся до плѣна вавилонскаго, напр. упоминаніе о зломъ духѣ, который отъ Бога напалъ на Саула и мучилъ его, и притомъ упоминаніе безъ всякихъ объясненій, какъ о событіи, возможность котораго всѣми признается и предполагается (1 Цар. 10, 14—34; 19, 9), разсказъ о томъ, какъ „Господь попустилъ *лживому духу*" говорить устами ложныхъ пророковъ, чтобы склонить Ахава къ гибельной для него войнѣ (3 Цар. 22, 20—23), указаніе, что *діаволъ подусти Давида, да сочислитъ Израиля* (1 Пар. 21, 1). Самое же ясное указаніе на существованіе у евреевъ ученія о злыхъ духахъ до знакомства съ персидскими вѣрованіями содержится въ кн. Іова. Здѣсь (1, 6—12 и 2, 1—7) злой духъ прямо называется сатаною и изображается исполненнымъ коварства и вражды къ праведнику и добродѣтели. Такимъ образомъ, несомнѣнно и до плѣна вавилонскаго у евреевъ было вѣрованіе въ бытіе злыхъ духовъ. Но по содержанію своему библейское ученіе какъ о духахъ вообще, такъ и о злыхъ духахъ въ частности, совершенно отлично отъ древне-персидскаго (см. § 48), что также свидѣтельствуетъ о независимости перваго отъ послѣдняго.

Что касается объясненія новозавѣтнаго ученія о злыхъ духахъ приспособленіемъ І. Христа и апостоловъ къ суевѣрнымъ понятіямъ своихъ современниковъ, то оно заключаетъ въ себѣ ту несогласимую съ нравственнымъ характеромъ І. Христа и апостоловъ мысль, будто въ ихъ ученіи есть примѣсь лжи, умолчаніе объ истинѣ, введеніе въ заблужденіе слушателей намѣренно неточными выраженіями. При томъ же І. Христосъ высказывалъ Свое ученіе о злыхъ духахъ иногда безъ внѣшнихъ поводовъ, не въ общихъ только выраженіяхъ, но и въ подробностяхъ (напр., Мѳ. 13, 39; 25, 41; Іоан. 8, 44; 16, 11 и мн. др.), рас-

крывалъ оное и предъ учениками Своими (напр. Мѳ. 17, 21; Іаон. 12, 31 и др.), въ отношеніи къ которымъ подобное приспособленіе было неумѣстно. Наконецъ, указанное объясненіе и потому должно быть отвергнуто, что, какъ учитъ ап. Іоаннъ, самое пришествіе въ міръ Сына Божія стоитъ въ связи съ истиною бытія злыхъ духовъ: *творяй грѣхъ, отъ діавола есть, яко исперва діаволъ согрѣшаетъ. Сего ради явися Сынъ Божій, да разрушитъ дѣла діавола* (I Іоан. 3, 8).

## § 77. Паденіе злыхъ духовъ.

Всѣ существа міра духовнаго созданы добрыми по природѣ. Добрыми по природѣ созданы и духи злые. Злыми они стали впослѣдствіи, по злоупотребленію собственной свободы, не побуждаемые къ этому никакою необходимостію. Такъ учитъ откровеніе и церковь о происхожденіи злыхъ духовъ.

I. Спаситель, обличая невѣріе въ Него іудеевъ, говорилъ имъ: *вы отца вашего діавола есте, и похоти отца вашего хощете творити. Онъ человѣкоубійца бѣ искони, и во истинѣ не стоитъ* (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν): *яко нѣсть истины въ немъ* (Іоан. 8, 44).—Ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν (perfectum означаетъ въ греч. яз. дѣйствіе, совершившееся въ прошедшемъ и простирающееся до настоящаго времени) собственно значитъ: діаволъ *не устоялъ* въ истинѣ и теперь *не стоитъ*. Истина, въ которой не устоялъ діаволъ, безъ сомнѣнія, есть истина нравственная, о которой Спаситель говорилъ: *уразумѣйте истину*, т. е. истинное назначеніе свое, *и истина свободитъ вы*, разумѣется—отъ рабства грѣху (Іоан. 8, 32). Въ этой истинѣ,—вѣрности своему назначенію, не устояли духи злобы. Смыслъ словъ Спасителя, слѣдовательно, таковъ: падшіе духи не остались вѣрными своему назначенію, которое состояло въ томъ, чтобы жить для Бога, въ Немъ одномъ полагая цѣль своего бытія.

Апостолы также ясно учили о паденіи ангеловъ. Ап. Петръ говоритъ: *Богъ ангеловъ согрѣшившихъ не пощадѣ, но пленицами мрака связавъ, предаде на судъ мучимыхъ блюсти* (2 Петр. 2, 4). Подобно сему и ап. Іуда пишетъ, что Богъ

*ангелы не соблюдшія своего начальства, но оставльшія свое жилище, на судъ великаго дне узами вѣчными подъ мракомъ соблюде* (Іуд. 6 ст.). И тотъ и другой апостолъ указывали въ приведенныхъ изреченіяхъ примѣры наказанія Богомъ за грѣхъ съ цѣлію предостереженія людей отъ грѣха. Такая цѣль наставленія, въ связи съ прямымъ утвержденіемъ, что Богъ не пощадилъ ангеловъ согрѣшившихъ (ἁμαρτησάντων), что они не сохранили своего начала (τὴν αρχήν), но оставили свое жилище (τό ἴδιον οἰκητήριον), ясно указываетъ на происшедшее въ мірѣ ангельскомъ грѣхопаденіе. Такое же указаніе можно видѣть въ словахъ ап. Іоанна: *исперва діаволъ согрѣшаетъ* (ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει—1 Іоан. 3, 8). Здѣсь выраженіе *исперва* означаетъ то время, когда діаволъ сдѣлался діаволомъ, а слово *согрѣшаетъ* содержитъ такой смыслъ: отъ начала онъ (діаволъ) согрѣшилъ и до сихъ поръ грѣшитъ и вводитъ въ грѣхъ, почему грѣхи и называются далѣе *дѣлами діавола* (8 ст).

Паденіе діавола и его ангеловъ, созданныхъ существами свободными, было паденіемъ также совершенно свободнымъ; оно не было вынуждено никакою необходимостью, ни внѣшнею, ни внутреннею, или какимъ-либо искушеніемъ. „Откуда діаволъ, спрашиваетъ *Василій В.*, если зло не отъ Бога?“ и отвѣчаетъ: „на сей вопросъ достаточно намъ того же разсужденія, какое представлено о лукавствѣ человѣка. Ибо почему лукавъ человѣкъ? По собственному своему произволенію. Почему золъ діаволъ? По той же причинѣ; потому что онъ имѣлъ свободную жизнь, и ему дана была власть или пребывать съ Богомъ, или удалиться отъ Благого. Гавріилъ—ангелъ и всегда предстоитъ Богу. Сатана—ангелъ, и совершенно ниспалъ изъ собственнаго своего чина. И перваго соблюло въ горнихъ произволеніе, и послѣдняго низринула свобода воли. И первый могъ стать отступникомъ, и послѣдній могъ не отпасть. Но одного спасла ненасытимая любовь къ Богу, а другого сдѣлано отверженнымъ удаленіе отъ Бога... Такъ діаволъ лукавъ, имѣя лукавство отъ произволенія, а не природа его противоположна добру“ (Богъ не виновникъ зла).

II. Ученіе о свободномъ грѣхопаденіи ангеловъ, созданныхъ добрыми, составляетъ постоянное и неизмѣнное ученіе церкви,

есть *догматъ* вѣры. Но издавна ставились вопросы, касающіеся обстоятельствъ паденія ангеловъ. Таковы: 1) въ чемъ состоялъ грѣхъ падшихъ духовъ? 2) Одновременно ли всѣ они пали? 3) Скоро ли они пали послѣ своего сотворенія? По этимъ вопросамъ были издавна же высказываемы различныя частныя *мнѣнія*.

1. По вопросу о томъ, въ чемъ состоялъ грѣхъ падшихъ духовъ, господствующимъ у отцевъ церкви было мнѣніе, что этотъ грѣхъ состоялъ *въ гордости*. Основаніе для такого мнѣнія видѣли въ предостереженіи апостола не поставлять епископа изъ новообращенныхъ, *да не возгордѣвся въ судъ впадетъ діаволь* (ἐμπέσῃ εἰς κρίμα, т. е. осужденіе или наказаніе τοῦ διαβόλου,—1 Тим. 3, 6). Одинаковость осужденія предполагаетъ одинаковость преступленія. Отсюда можно выводить, что и грѣхъ діавола, за который онъ подпалъ осужденію, есть гордость, да и вообще *начало грѣха—гордыня* (Сир. 10, 15). Высказывалось предположеніе, что гордость діавола выразилась въ томъ, что онъ возгордился высотою своего положенія и возымѣлъ желаніе быть равнымъ Богу (сдѣлаться *богомъ* для міра, или *замѣнить собою* Бога для міра) и пользоваться божескою честію и славою въ мірѣ, за каковымъ самообольщеніемъ послѣдовало явное неповиновеніе Богу и дерзкое возмущеніе противъ Него. По словамъ св. *Григорія Б.*, „самый первый свѣтоносецъ, *превознесшись высоко*, когда, отличенный преимущественною славой, возмечталъ *о царственной чести великаго Бога*,—погубилъ свою свѣтозарность, съ безчестіемъ ниспалъ сюда, и, захотѣвъ быть богомъ, весь сталъ тьмою“ (Пѣсн. таин. сл. 6). „Гордость“, говоритъ св. *Амвросій*, „пріяла свое начало отъ діавола, который, *обольстившись своимъ могуществомъ и достоинствомъ*, даннымъ ему отъ Создателя, и возмнивши *быть равнымъ славою* своему Виновнику, низверженъ съ высоты небесной вмѣстѣ съ тѣми ангелами, коихъ увлекъ онъ въ свое нечестіе“ (Пис. 84). Образъ возмутительнаго дѣйствія діавола противъ Бога видѣли прикровенно выраженнымъ въ описаніи гордыни царя тирскаго (Ис. 14, 12—13). Подтвержденіе возможности такого проявленія гордыни въ ангелѣ съ свѣтлымъ умомъ можно видѣть въ свидѣтельствѣ

Писанія объ антихристѣ, который сядетъ въ храмѣ Божіемъ, какъ Богъ, *показующу себе, яко Богъ есть* (2 Сол. 2, 4).

2) Одновременно ли послѣдовало паденіе всѣхъ духовъ, или они отпадали постепенно? Въ различныхъ наименованіяхъ въ Писаніи падшихъ духовъ можно видѣть указаніе, что сначала согрѣшилъ одинъ изъ высшихъ ангеловъ и что онъ увлекъ за собою многихъ другихъ ангеловъ въ бездну грѣха; послѣдніе именуются въ Писаніи *ангелами діавола* (Мѳ. 25, 41), а самъ онъ—*отцемъ лжи* (Іоан. 8, 44), *исперва согрѣшившимъ* (1 Іоан. 3, 8), *клеветникомъ, обольщающимъ вселенную* (Апок. 12, 7. 9), *князем власти воздушныя* (Еф. 2, 2) и другими именами, выдѣляющими его, какъ родоначальника зла, изъ числа прочихъ падшихъ духовъ. Вдругъ паденіе всѣхъ ихъ послѣдовать не могло, ибо невозможно, чтобы воля всѣхъ ихъ вдругъ вооружилась противъ Творца. Посему-то отцы церкви думали, что сперва палъ главный ангелъ, „и за нимъ послѣдовало и съ нимъ ниспало *безчисленное множество* ангеловъ, ему подчиненныхъ", или болѣе другихъ съ нимъ дружественныхъ (Дамаск. Изл. в. II, 4). И этому главному они приписывали наивысшую по совершенствамъ природу изъ всѣхъ сотворенныхъ духовъ, поставляли его по достоинству въ числѣ немногихъ наивысшихъ и первоверховныхъ изъ ангельскаго міра. Такъ, напр., по словамъ св. *Григорія Б.*, виновникъ паденія былъ „самый первый свѣтоносецъ" въ Божіемъ мірѣ духовъ, „денница по свѣтлости" (Сл. 38; Пѣсн. таин. Сл. 6). А по словамъ св. *Григорія В.* онъ занималъ такое высокое положеніе, что „превосходилъ всѣ прочіе легіоны ангеловъ" (Moral. IV, 9).

3) Когда послѣдовало ихъ паденіе?—Несомнѣнно,—до паденія человѣка, но скоро ли послѣ сотворенія ангеловъ,—въ Писаніи нѣтъ прямыхъ указаній. Посему въ древней церкви высказывали по этому вопросу неодинаковыя мнѣнія. Но естественнѣе думать, что ангелы пали вскорѣ послѣ сотворенія ихъ, можетъ быть на первыхъ же шагахъ своей жизни, когда они еще мало вкусили блаженной жизни въ союзѣ съ Богомъ и не успѣли укрѣпиться въ добрѣ (Август. О кн. Быт. XI, 20. 23; О гр. Б. XI, 15).

## § 78. Природа злыхъ духовъ, ихъ число и степени.

I. Отпадшіе отъ Бога ангелы, какъ и ангелы добрые, всѣ сотворены Богомъ съ одинаково духовною природою и присущими оной духовными силами. Такою же духовною природою, чуждою вещественности, съ сознаніемъ, волею и чувствомъ, осталась въ своемъ существѣ природа ангеловъ и по ихъ паденіи, ибо *дарованія Божія нераскаянна* (Рим. 11, 39). Измѣнилось только нравственное состояніе этой природы и направленіе въ дѣятельности ея силъ, но не самое ея естество и устройство. И откровеніе въ упоминаніяхъ о злыхъ духахъ прямо именуетъ ихъ *духами* (Мѳ. 8, 16; 2, 43; Лук. 10, 20 и др.), *духами злобы поднебесной* (Еф. 6, 12). Какъ духамъ, имъ усвояются въ словѣ Божіемъ и существенныя силы духа,—умъ (2 Кор. 2, 11), воля (2 Тим. 2, 26) и чувство (Мѳ. 8, 29; Іак. 2, 19; Апок. 20, 10 и др.). Со стороны ума они изображаются знающими многое: ап. Іаковъ утверждаетъ, что *бѣсы вѣруютъ и трепещутъ* Бога (2, 19), знаютъ время, пока будетъ продолжаться власть ихъ (Апок. 12, 12). І. Христа они нерѣдко исповѣдывали Сыномъ Божіимъ (Мѳ. 8. 29); объ апостолахъ говорили: *сіи человѣцы раби Бога Вышняго суть, иже возвѣщаютъ путь спасенія* (Дѣян. 16, 17). *Павелъ извѣстенъ мнѣ, а вы кто?*—говорилъ злый духъ торговавшимъ именемъ Іисуса, проповѣдуемаго Павломъ (—19, 15). Приписывается имъ также своя мудрость (Іак. 3, 15) и хитрые замыслы (2 Кор. 2, 11; 11, 3). Со стороны воли падшіе духи изображаются существами, навсегда утвердившимися во злѣ, почему и называются духами злобы (Еф. 6, 22; сн. Лук. 7, 21) духами нечистыми (Мѳ. 10, 1), врагами истины и добра (Мѳ. 13, 30: Лук. 10, 19; Іоан. 8, 44) и другими подобными наименованіями. Какъ имѣющимъ способность чувствованій, духамъ злобы усвояются соотвѣтственныя ихъ нравственному состоянію чувствованія, напр., трепетъ или мучительный страхъ предъ Богомъ (Іак. 2, 19), зависть (Прем. 2. 24), гордость (1 Тим. 3, 2. 6; 2 Сол. 2, 4), злоба и ненависть ко всему доброму

и святому, указывается, что они испытываютъ мученія и со страхомъ ожидаютъ великаго суднаго дня (Лук. 8, 31; Мѳ. 8, 29 и др.), что они ищутъ покоя и не обрѣтаютъ (Мѳ. 12, 43; Лук. 11, 24). Ихъ естественныя силы и послѣ паденія остались превышающими силы человѣческія. Писаніе усвояетъ падшимъ духамъ такую крѣпость силъ и могущество, что называетъ ихъ *властями и міродержителями* (κοσμοκράτορας) *тьмы вѣка сего* (Еф. 6, 12), а ап. Петръ сравниваетъ діавола со львомъ рыкающимъ и ищущимъ пищи (1 Петр. 5, 8). О пришествіи антихриста говорится, что оно будетъ *по дѣйствію сатаны во всякой силѣ, и знаменіихъ, и чудесѣхъ ложныхъ* (2 Сол. 2, 6; сн. Мѳ. 24, 24).

II. Число отпадшихъ отъ Бога ангеловъ въ Писаніи не опредѣляется, но только дается разумѣть, что оно весьма велико. Общество злыхъ духовъ называется цѣлымъ царствомъ (Лук. 11, 18). І. Христосъ изгналъ въ землѣ Гадаринской изъ одного человѣка бѣсовъ многихъ, легіонъ (Лук. 8, 30), изъ Маріи Магдалины—седмь бѣсовъ (Мр. 6, 9), а при одномъ случаѣ исцѣленія бѣсноватаго Онъ говорилъ, что духъ нечистый, исшедши изъ человѣка, *въ домъ, отнюдуже изыде*, можетъ привести съ собою *седмь другихъ духовъ, горшихъ себе* (Лук. 11, 24. 26). Въ древней церкви было убѣжденіемъ, что вообще злыхъ духовъ множество, что „денницею", первымъ изъ возмутившихся высшихъ ангеловъ, „отторгнуто, ему послѣдовало и съ нимъ ниспало *безчисленное множество* подчиненныхъ ему духовъ" (Дамаскинъ).

III. Падшіе духи составляютъ особое, хотя и зависимое отъ Бога, царство, а царство не можетъ быть безъ чиновъ, высшихъ и низшихъ, безъ господства и подчиненія. *Аще сатана сатану изгонитъ, на ся раздѣлился есть: како убо станетъ царство его* (Мѳ. 12, 26)? *Всяко царство само въ себѣ раздѣляяся, запустѣетъ* (Лук. 11, 17). Такъ, есть различіе по степенямъ, начальствованіе и подчиненіе, и въ царствѣ злыхъ духовъ. Откровеніе представляетъ одного изъ числа падшихъ духовъ стоящимъ во главѣ этого царства, называя его различными именами. Таковы: *діаволъ* (διάβολος, т. е. клеветникъ, навѣтникъ,

обольститель—Пс. 108, 6; Мѳ. 4, 1—11; Іоан. 8, 44; Іуд. 9 и др.), или *сатана* (евр. satan, т. е. противникъ, коварный, губитель, обольститель,—Іов. 1, 6; Зах. 3, 1; Мѳ. 4, 10; Рим. 16, 20 и др.), *веельзевулъ*, котораго іудеи называли *княземъ бѣсовскимъ* (ἄρχων τῶν δαιμονίων—Мѳ. 10, 25; 12, 24 и др.). [1]), *веліалъ* (евр. belijal, изъ beli—безъ и jal—польза,—негодный, нечестивый, злой,—Пс. 40, 9) или *веліаръ* (сирское, сложное изъ beli—ничтожество и ar—высокій, князь, во 2 Кор. 6, 15—виновникъ идолослуженія и всѣхъ злодѣяній), *древній змій и драконъ* (Апок. 12, 9; 20, 2), *искуситель* (Мѳ. 4, 3; 1 Сол. 3, 5), *князь міра сего* (Іоан. 12, 31; 14, 30; 16, 11), *князь власти воздушныя* (Еф. 2, 2), *богъ вѣка сего* (2 Кор. 4, 4), *отецъ лжи и человѣкоубійца* (Іоан. 8, 44), и другія. Подчиненные ему падшіе духи называются *ангелами діавола* (Мѳ. 25, 41; Апок. 12, 9—8). *демонами* или *бѣсами* (τὰ δαιμόνια—Мѳ. 7, 22; 10, 8; Іоан. 10. 20; 1 Кор. 10, 20—21 и др.) и просто *злыми* (τὰ πνεύμετα πονηρὰ—Лук. 7, 21; 8, 2; Дѣян. 19, 12) или *нечистыми* (τα πνεύματα ἀκάθαρτα—Мар. 9, 25; Апок. 18, 2 и др.) *духами*. Между ними также есть различіе и соподчиненіе. Такъ, Спаситель упоминаетъ о духѣ нечистомъ, который, исшедши изъ человѣка, приводитъ потомъ въ него *седмь другихъ духовъ, горшихъ себе* (πνευματα πονηρότερα—духовъ злѣйшихъ—Лук. 11, 26; Мѳ. 12, 45). Апостолъ различаетъ между злыми духами *начала, власти и міродержителей тьмы вѣка сего* (Кол. 2, 15; Еф. 6, 12), какъ различныхъ между собою по силѣ и власти. Различіе между злыми духами въ степеняхъ, по догадкѣ одного изъ учителей церкви, или есть остатокъ того различія и соподчиненія, въ какомъ находились падшіе духи другъ къ другу до паденія своего, или основывается на относительно различномъ преуспѣяніи каждаго изъ нихъ во злѣ (Кассіана, Соб. VIII, 8).

---

[1]) Наименованію князя бѣсовскаго *„веельзевулъ“* усвояютъ разныя значенія: „начальникъ злыхъ духовъ“, „владыка, хозяинъ дома“, „владыка навоза, нечистоты“. Видятъ сродство и соотношеніе этого наименованія съ Baal-Zebub, какъ назывался филистимскій „скверный богъ въ Аккаронѣ“ (4 Цар. 1 гл.).

## § 79. Нравственное состоянiе и участь злыхъ духовъ.

Злые духи пали такъ глубоко и такъ утвердились во злѣ, что уже не могутъ покаяться и возстать, а посему „осуждены на вѣкъ и никогда не могутъ получить благодати Божiей“ (Пр. Исп. 21 вопр.).

I. Въ откровенiи указанiе на состоянiе нравственной нераскаянности падшихъ духовъ можно видѣть въ самыхъ наименованiяхъ ихъ *злыми* духами, или духами *злобы*, каковыя показываютъ, что въ ихъ природѣ не осталось добрыхъ началъ, изъ которыхъ могло бы въ нихъ возникнуть и развиться желанiе освободиться отъ зла и сдѣлаться добрыми. Яснѣе таже истина выражена въ словахъ Спасителя о дiаволѣ, что онъ *во истинѣ не стоитъ, яко нѣсть истины въ немъ: егда глаголетъ лжу, отъ своихъ* (ἐκ τῶν ἰδίων) *глаголетъ: яко ложь* (ψεύστης) *есть и отецъ лжи* (Іоан. 8, 44). I. Христосъ не сказалъ: въ дiаволѣ есть ложь, или слова его—ложь, а самого его назвалъ лжецомъ. Это значитъ, что самое существо его есть ложь, отрицанiе истины и добра. Говоря ложь, онъ говоритъ свое, т. е. обнаруживаетъ основной характеръ своей природы. Всего прямѣе указываетъ Писанiе на рѣшительное и безвозвратное ниспаденiе въ бездну зла падшихъ духовъ, когда учитъ, что дiаволъ и его ангелы осуждены на вѣчныя мученiя (Мѳ. 25, 41; Ап. 20, 10; Іуд. 6 ст.). На возможность спастись хотя бы одному изъ злыхъ духовъ, или на случай обращенiя хотя бы одного демона въ Писанiи нѣтъ нигдѣ указанiй.

Убѣжденiе, что падшiе духи навсегда останутся злыми, въ древней церкви было общимъ. А потому на V вселенскомъ соборѣ было осуждено, какъ рѣшительное заблужденiе, мнѣнiе (Оригена и его почитателей), будто послѣдуетъ возстановленiе (ἀποκατάστασις) демоновъ, ибо и они, раскаявшись, обратятся къ Богу.

II. Сообразна съ нравственнымъ состоянiемъ и участь падшихъ духовъ. Въ началѣ, какъ скоро согрѣшили, они изгнаны были изъ первобытнаго *своего жилища* (Іуд. 6 ст.),—низвержены съ неба: *видѣхъ сатану*, говорилъ Спаситель, *яко мол-*

*нію съ небесе спадша* (Лук. 10, 18). Небо, жилище ангеловъ и мѣсто высшаго откровенія Божія, не могло быть послѣ паденія сатаны мѣстомъ его пребыванія, и слѣдовательно слова Спасителя указываютъ на наказаніе, постигшее падшихъ духовъ послѣ перваго возмущенія ихъ противъ Бога [1]). Какъ всякое временное наказаніе, посылаемое Богомъ, оно было вмѣстѣ врачествомъ, обличеніемъ, средствомъ къ обращенію падшихъ духовъ на путь правды и добра. Но они не раскаялись въ грѣхѣ,—совершили новое преступленіе, внушивъ и людямъ непокорность волѣ Божіей. За это новое, второе преступленіе, они подверглись новому, тягчайшему наказанію, хотя еще не окончательному: *и рече Господь Богъ змію: яко сотворилъ еси сіе, проклятъ ты* (Быт. 3, 14). Въ чемъ бы ни состояло дѣйствіе проклятія, во всякомъ случаѣ оно было отягченіемъ наказанія предшествующаго, ибо тамъ не видимъ еще проклятія Божія. Въ настоящее время участь ихъ есть состояніе мучительнаго томленія и тоски. I. Христосъ свидѣтельствовалъ, что *егда нечистый духъ изыдетъ отъ человѣка, преходитъ сквозѣ безводная мѣста, ища покоя, и не обрѣтаетъ* (Мѳ. 12, 43; Лук. 11, 24). Вмѣстѣ съ симъ ихъ состояніе есть состояніе мучительнаго страха предъ Богомъ и ожиданія праведнаго суда Божія и осужденія на нескончаемыя мученія. Ап. Іаковъ учитъ: *и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ Бога* (Іак. 2, 19), а по свидѣтельству ап. Петра и Іуды Богъ соблюдаетъ ихъ связанными *узами адскаго мрака* (ап. Петръ), или *въ вѣчныхъ узахъ подъ мракомъ* (ап. Іуда) *на судъ великаго дне* (Іуд. 6 ст.; 2 Петр. 2, 4). Мракъ (ζόφος), по употребленію въ Писаніи, означаетъ бѣдствіе (Мѳ. 4, 16; 2 Петр. 2, 17), адскій мракъ—бѣдствіе тяжелое. Выраженіями: узы вѣчныя, узы адскаго мрака, показывается, что злые духи не могутъ

---

[1]) Въ откровеніи ап. Іоанна это событіе изображается такъ: *произошла на небѣ война: Михаилъ и ангелы его воевали противъ дракона, и драконъ и ангелы его воевали противъ нихъ, но не устояли, и не нашлось уже для нихъ мѣста на небѣ. И низверженъ былъ великій драконъ, древній змѣй, называемый діаволомъ и сатаною, обольщающій всю вселенную, низверженъ на землю, и ангелы его низвержены съ нимъ* (12. 7—9). Что это событіе относится *къ прошедшему*, ясно изъ сопоставленія этого описанія съ словами Спасителя (Лук. 10, 18) и указаніемъ ап. Іуды (6 ст.).

освободиться отъ мрака. Такимъ образомъ, они неизбѣжно находятся въ бѣдственномъ состояніи, но еще ждутъ суда. *Пришелъ еси сѣмо* (сюда) *прежде времени мучити насъ*, кричалъ бѣсноватый І. Христу (Мѳ. 8, 29), а легіонъ бѣсовъ *моляху Его, да не повелитъ имъ въ бездну ити* (Лук. 8, 31). По этимъ воплямъ видно, что злые духи знаютъ и чувствуютъ, что ожидающая ихъ участь мучительна, а это увеличиваетъ тяжесть ихъ настоящаго положенія, мучительнаго и горькаго. Въ будущемъ же ожидаетъ ихъ *огнь вѣчный* (Мѳ. 25, 41; Апок. 20, 10).

## § 80. Отношеніе злыхъ духовъ къ цѣлому роду человѣческому.

Падшіе духи имѣютъ близкое отношеніе къ цѣлому роду человѣческому. По низверженіи съ неба, не имѣя возможности среди его обитателей распространять свое царство, они направили свои усилія на то, чтобы между людьми сѣять, возращать и утверждать зло. По обольщенію діавола совершилось грѣхопаденіе родоначальника человѣческаго рода: *завистію діаволею смерть въ міръ вниде*, учитъ Премудрый (Прем. 2, 24). Проложивши черезъ это путь къ своему господству въ мірѣ, онъ и его ангелы стремятся всѣхъ людей отдалять отъ Бога и отъ добра, вообще разрушать царство Божіе, устрояя на мѣстѣ его свое собственное. Въ откровеніи можно находить изображеніе самой исторіи борьбы діавола противъ царства Божія и его успѣховъ въ уловленіи въ свои сѣти падшаго человѣчества.

Откровеніе учитъ, что діаволъ есть *князь міра сего* (Іоан. 12, 31; 11, 30, 16, 11), т. е. міра грѣха, *богъ вѣка сего* (2 Кор. 4, 2), а о людяхъ нечестивыхъ въ Писаніи говорится, что они находятся подъ вліяніемъ и властію діавола (1 Іоан. 3, 8), суть *чада діавола* (1 Іоан. 3, 10; сн. Іоан. 8, 44; Дѣян. 13, 10); обращеніе къ вѣрѣ І. Христа, по ученію Писанія, есть *избавленіе отъ власти тьмы* (Кол. 1, 13), *обращеніе отъ области сатанины къ Богу* (Дѣян. 26, 18). Отсюда слѣдуетъ, что все ветхозавѣтное человѣчество, насколько

оно было грѣховно, составляло область сатанину, особенно же область сатанину составляетъ языческій міръ. Въ языческомъ мірѣ зло развилось въ такой степени, что безъ участія существъ, всецѣло злобныхъ и развращенныхъ, однихъ силъ человѣческихъ недостаточно было для его произведенія (см. Римл. 1 гл.). Такъ и представляетъ состояніе языческаго міра слово Божіе, называя язычниковъ *ходившими по вѣку міра сего, по князю власти воздушныя, духа, иже нынѣ дѣйствуетъ въ сынѣхъ противленія* (Еф. 2, 2), [1]) а язычество -*служеніемъ бѣсамъ, а не Богу* (1 Кор. 10, 20—21; 20—21; сн. 2 Кор. 6, 15—16; Апок. 9, 20; Втор. 32, 17; Пс. 95, 5). Состояніе избраннаго народа Божія было сравнительно много лучше, потому что *во Іудеи былъ вѣдомъ Богъ* (Пс. 75, 2). Но діаволъ и его духи старались всѣми силами вредить и церкви Божіей, сохранявшейся въ потомствѣ Авраамовомъ.

Когда явился Сынъ Божій, *да разрушитъ дѣла діавола* между людьми (Іоан. 3, 8), то и діаволъ съ своей стороны напрягъ всѣ усилія, чтобы разрушить дѣло искупленія въ самомъ началѣ. Съ этою цѣлію онъ искушалъ самаго Совершителя нашего искупленія (Мѳ. 4, 1—11; Лук. 4, 1—13). Потерпѣвъ пораженіе, послѣ властнаго повелѣнія Богочеловѣка—*отойди отъ Мене, сатана*,—діаволъ *отъиде отъ Него*, но не навсегда, а *до времене*. Онъ не смѣлъ снова искушать І. Христа непосредственно, но во все время совершенія Имъ искупительнаго подвига приступалъ съ искушеніями чрезъ посредство своихъ орудій (особенно книжниковъ и фарисеевъ,—Іоан. 8, 44). Діаволу удавалось завладѣвать даже учениками Спасителя. Одному изъ нихъ (ап. Петру), отклонявшему Спасителя отъ пути крестнаго, Онъ сказалъ: *отойди отъ Меня, сатана* (Мѳ. 16, 22—23). Іудою сатана овладѣлъ такъ, что *вошелъ въ него*, *вложилъ въ сердце его* мысль *предать* Іисуса (Іоан. 13, 2. 27). Обо всѣхъ апостолахъ онъ просилъ—*сѣять* ихъ, *какъ пшеницу* (Лук. 22,

[1]) Соотвѣтственно этому въ описаніи искушеній І. Христа отъ діавола говорится, что діаволъ, показавъ І. Христу *вся царствія вселенныя въ часѣ времяннѣ*, сказалъ: *тебѣ дамъ власть сію всю и славу ихъ: яко мнѣ предана есть, и емуже аще хощу, дамъ* ю (Лук. 4, 5—6).

31). Послѣднее напряженіе борьбы діавола противъ Искупителя было, когда І. Христосъ оканчивалъ Свое дѣло на Голгоѳѣ: *грядетъ князь міра сего и во Мнѣ не иматъ ничесоже*, говорилъ Спаситель въ прощальной бесѣдѣ съ учениками (Іоан. 14, 30).

Съ основаніемъ церкви христіанской діаволъ употреблялъ и употребляетъ всѣ усилія, дабы воспрепятствовать распространенію Евангелія и дѣлу спасенія людей. Ап. Павелъ свидѣтельствуетъ, что сатана нѣсколько разъ препятствовалъ ему придти къ Солунянамъ (1 Сол. 2, 18). Самъ Спаситель называлъ діавола *врагомъ* Своимъ, который *всѣваетъ плевелы* на томъ селѣ, гдѣ Онъ, Сынъ человѣческій, сѣетъ *доброе сѣмя* (Мѳ. 13, 37. 39). У однихъ онъ ослѣплялъ умы, *во еже не возсіяти имъ свѣту благовѣствованія славы Христовы* (2 Кор. 4, 4), у другихъ, для кого уже возсіялъ сей свѣтъ, *взимаетъ слово Божіе отъ сердца, да не, вѣровавше, спасутся* (Лук. 8, 12), иныхъ преслѣдуетъ бѣдствіями и *всаждаетъ въ темницы, да искусятся* (Апок. 2, 10), и т. п. Гоненія на церковь, расколы, ереси и другія бѣдствія постигаютъ церковь, безъ сомнѣнія, не безъ вліянія діавола. Вообще онъ, *яко левъ рыкая, ходитъ, искій кого поглотити* (1 Петр. 5, 8). Онъ вооружаетъ и всѣ свои *начальства, властей и міродержителей тьмы вѣка сего* (Еф. 6, 12), чтобы не только удержать въ своей власти *сыновъ противленія* Богу (Еф. 2, 2), но чтобы исхищать и покорять подъ свою власть сыновъ церкви Христовой. Но особенно онъ возстанетъ противъ церкви при концѣ міра и предъ вторымъ пришествіемъ Сына Божія, когда *разрѣшенъ будетъ сатана отъ темницы своея, и изыдетъ прельстити языки сущія на четырехъ углѣхъ земли* (Апок. 20, 7). Тогда онъ воздвигнетъ особенное, чрезвычайное орудіе для борьбы съ церковію въ лицѣ антихриста (2 Сол. 2, 8).

## § 81. Отношеніе злыхъ духовъ къ каждому человѣку.

Близкое отношеніе имѣютъ падшіе духи и къ каждому человѣку порознь. По ученію Писанія, каждый человѣкъ, не просвѣщенный крещеніемъ, подлежитъ власти злого духа. Апостолы обращеніе язычниковъ ко Христу называли *обращеніемъ отъ*

*области сатаны къ Богу* (Дѣян. 26, 18; сн. Кол. 1, 13). Но и послѣ обращенія человѣка ко Христу усилія діавола овладѣть человѣкомъ не прекращаются. Писаніе представляетъ жизнь христіанина подъ образомъ непрерывной брани съ духами злобы. *Облецытеся во вся оружія Божія, яко возмощи вамъ стати противу кознемъ діавольскимъ: яко нѣсть наша брань къ крови и плоти*, т. е. не противъ бренныхъ, слабыхъ людей, *но къ началомъ, и властемъ, и къ міродержителемъ тьмы вѣка сего, къ духовомъ злобы поднебеснымъ* (Еф. 6, 11—13) Христосъ давалъ такое наставленіе Своимъ ученикамъ: *глаголю же вамъ, другомъ Своимъ: не убойтеся отъ убивающихъ тѣло, и потомъ не могущихъ лишше что сотворити. Сказую же вамъ, кого убойтеся: убойтеся имущаго власть по убіеніи воврещи въ дебрь огненную; ей глаголю вамъ: того убойтеся* (Лук. 12, 4—5). Ап. Петръ призываетъ къ бодрствованію всѣхъ христіанъ въ такихъ словахъ: *трезвитеся, бодрствуйте, зане супостатъ вашъ діаволъ, яко левъ рыкая, ходитъ, искій кого поглотити* (1 Петр. 5, 8).

По изображенію Писанія, пагубныя дѣйствія діавола могутъ простираться на душу человѣка и вообще на его нравственное состояніе, а также на его тѣло, равно и на внѣшнее благосостояніе и вообще на видимую природу.

I. Падшіе духи могутъ оказывать злобное вліяніе *на душу человѣка*, на его мысли и расположенія, вообще на нравственное состояніе, могутъ производить ослѣпленіе ума въ человѣкѣ, возбуждать порочныя желанія въ сердцѣ, склонять къ преступнымъ дѣйствіямъ. Характеръ и свойства искушеній діавольскихъ особенно видимы въ исторіи искушенія прародителей и самого I. Христа. Но таковъ же характеръ и другихъ искушеній. Такъ, Давиду внушилъ сатана тщеславную мысль, *да сочислитъ Израиля* (1 Пар. 21, 1), ложныхъ пророковъ возбуждалъ прорекать къ погибели людей (3 Цар. 22, 21—22; 1 Пар, 18 гл.), въ сердце Іуды вложилъ мысль предать I. Христа (Іоан. 13, 2), исполнилъ сердце Ананіи и Сапфиры солгать Духу Святому (Дѣян. 5, 3).

Что касается *способовъ искушеній*, то Писаніе даетъ видѣть, что діаволъ на время искушеній можетъ принимать различные видимые образы. Такъ, прародителей онъ искушалъ въ образѣ змія, І. Христа—въ другомъ видимомъ образѣ. Ап. Павелъ свидѣтельствуетъ, что онъ можетъ принимать видъ *ачгела свѣтла* (2 Кор. 11, 14). Но преимущественно падшіе духи ведутъ брань невидимую, имѣя возможность невидимымъ образомъ воздѣйствовать на душу человѣка.

Исторія церкви подтверждаетъ свидѣтельства откровенія о дѣйствіяхъ падшихъ духовъ на погибель души человѣка многочисленными примѣрами дѣйствительныхъ искушеній отъ діавола. Таковымъ искушеніямъ особенно подвергались подвижники благочестія; ихъ житія полны примѣрами явленій имъ злыхъ духовъ и въ разныхъ видимыхъ образахъ. Они же преимущественно подвергались нападеніямъ діавола по понятнымъ причинамъ. Безпечные къ дѣлу спасенія, пребывающіе въ невѣріи, одержимые страстями и пороками, вообще преданные грѣху и безъ искушеній отъ діавола составляютъ область сатанину.

II. Падшіе духи по допущенію Божію могутъ овладѣвать и *человѣческимъ тѣломъ*, причинять тѣлесныя страданія, производить въ немъ разстройство и вообще управлять имъ по своему злобному произволу. Полное состояніе этого страшнаго несчастія называется въ св. Писаніи (въ отличіе отъ *искушенія*—дѣйствія діавола на душу человѣка) *бѣснованіемъ*, а находящіеся въ такомъ состояніи—*бѣсноватыми* (δαιμονιζόμενοι, напр. Мѳ. 4, 24; 8, 28 и др.). Изъ евангельскихъ сказаній о бѣсноватыхъ можно видѣть, что въ состояніи бѣснованія злой духъ, вселившійся въ человѣка *(въ тѣло)*, устраняетъ душу его отъ господства надъ тѣломъ и въ продолженіе всего состоянія бѣснованія самъ господствуетъ надъ тѣломъ, которое подчиняется ему даже въ большей степени, чѣмъ своей собственной душѣ. Часто злой духъ, обитающій въ тѣлѣ бѣсноватыхъ, производитъ въ немъ только отдѣльныя болѣзненныя состоянія или поврежденія органовъ, напр. глухоту и нѣмоту (Мар. 9, 25), слѣпоту и нѣмоту (Мѳ. 9, 32), корчи (Лук. 13, 11. 16). Но въ полномъ состояніи бѣснованія злой духъ вполнѣ управляетъ всѣмъ тѣломъ человѣка, даже

пользуется органомъ слова и на человѣческомъ языкѣ выражаетъ свои злыя намѣренія и свое собственное познаніе, превышающее знаніе человѣка (Мѳ. 8, 29. 31; Мар. 1, 24; Лук. 4, 34. 41 и др.). А какимъ страшнымъ и необыкновеннымъ тѣлеснымъ страданіямъ подвергаютъ злые духи одержимыхъ ими, можно видѣть особенно изъ описанія евангелистами состоянія гадаринскихъ бѣсноватыхъ (Мѳ. 8, 28—34; Мар. 5, 1—13; Лук. 8, 26—33), или бѣсновавшагося въ новолунія, исцѣленнаго Спасителемъ при подошвѣ горы преображенія (Мѳ. 17, 14—21, Мар. 9, 14—21; Лук. 9, 37—42). Евангельская исторія показываетъ, что случаи бѣснованія во время земной жизни Спасителя были особенно многочисленны. Къ I. Христу приводили *бѣсны многи* (Мѳ. 8, 16), и, по повелѣнію Господа, *исхождаху бѣсы отъ многихъ* (Лук. 4, 41). Между исцѣленными отъ бѣснованія были и такіе, въ которыхъ вселялись многіе бѣсы, напр. изъ Маріи Магдалины *седмь бѣсовъ изыде* (Лук. 8, 2; Мар. 16, 9), въ гадаринскаго бѣсноватаго *бѣси мнози внидоша*—легіонъ (Лук. 8, 30). Власть изгонять бѣсовъ I. Христосъ далъ и апостоламъ (Мѳ. 10, 8; Лук. 9, 1), и апостолы дѣйствительно изгоняли бѣсовъ. Такъ, семьдесятъ учениковъ по возвращеніи своемъ съ проповѣди съ радостію говорили: *Господи, и бѣсы повинуются намъ о имени Твоемъ* (Лук. 10, 17). По вознесеніи Спасителя апостолы не только сами изгоняли бѣсовъ, но даже и вещи ихъ исцѣляли бѣсноватыхъ (Дѣян. 19, 12; 8, 7 и др.).

Въ Писаніи ветхаго завѣта не говорится о бѣсноватыхъ, однако вѣра въ бѣснованіе, также какъ и въ возможность изгнанія бѣсовъ посредствомъ заклинанія, существовала у іудеевъ и до временъ I. Христа. Упоминаніе о еврейскихъ заклинателяхъ есть и въ новомъ завѣтѣ (Мѳ. 12, 27; Дѣян. 19, 13—16). Часто встрѣчалось бѣснованіе и въ первые вѣка христіанства, такъ что христіанскіе апологеты (напр. Іуст. Апол. II, 6; Тертул. Апол. 23; Ориг. Пр. Цельса 1, 46; Кирил. іер. Огл. поуч. XVI, 15 и др.) указывали язычникамъ на многочисленные примѣры изгнанія бѣсовъ именемъ I. Христа, какъ на одно изъ доказательствъ божественности христіанской религіи. Въ III в. явились даже особыя лица, на обязанности которыхъ лежало закли-

нать бѣсовъ (т. н. заклинатели—exocirsti); они получали особое посвященіе для прохожденія своей должности (Лаод. соб. пр. 26). Безъ сомнѣнія, явленія бѣснованія бываютъ и въ настоящее время, хотя встрѣчаются рѣже и въ слабѣйшей степени, почему и распознаются съ большею трудностію. Адская сила замѣтно сокрушена пришествіемъ Сына Божія во плоти и вмѣстѣ съ тѣмъ ограничено грубѣйшее проявленіе могущества оной. Вѣрующимъ даровано оружіе для борьбы съ злобою и насиліемъ падшихъ духовъ.

Что касается возможности вселенія діавола въ человѣка и дѣйствій чуждаго душѣ злого духа на тѣло человѣка, то нѣтъ доказательствъ невозможности этого. Опытъ свидѣтельствуетъ, что иногда и человѣкъ такъ подчиняетъ другихъ людей своей волѣ, что они нерѣдко дѣлаются безсознательными, но тѣмъ не менѣе полными орудіями его воли (особенно въ явленіяхъ т. н. гипнотическаго внушенія). Демоны—духи высшей силы и ума, имѣютъ, безъ сомнѣнія, познанія объ устройствѣ природы и людей, не связаны тѣломъ, и потому еще болѣе могутъ при попущеніи Божіемъ овладѣвать человѣкомъ и производить сообразныя съ устройствомъ тѣла разстройства и болѣзни. Какъ это возможно,—для насъ непроницаемая тайна; но тайна для насъ и то, какимъ образомъ нашъ собственный духъ дѣйствуетъ на тѣло.

III. Наконецъ, злые духи могутъ наносить вредъ *внѣшнему благосостоянію* человѣка, ибо могутъ дѣйствовать на міръ вещественный, и даже съ большею силою и въ большей мѣрѣ, чѣмъ люди, уступающіе имъ по природѣ въ могуществѣ. Ихъ дѣйствія въ мірѣ вещественномъ для людей иногда могутъ представляться даже сверхъ-естественными, имѣющими видъ чудесъ. Такъ, І. Христа *поятъ діаволъ во святый градъ и постави Его на крилѣ церковномъ.... Паки поятъ Его діаволъ на гору высоку зѣло, и показа Ему вся царствія міра и славу ихъ* (Мѳ. 4, 4. 8) *въ часѣ времяннѣ* (Лук. 4, 5). *О человѣкѣ беззаконія*, котораго *пришествіе* будетъ *по дѣйству сатанину*, говорится, что оное будетъ *во всякой силѣ и знаменіихъ и чудесѣхъ ложныхъ* (2 Сол. 2, 9—10), о его лжепророкахъ,—*что они дадятъ знаменія велія и чудеса, якоже прельстити, аще возможно, и избранныя* (Мѳ.

24, 24), такъ что будутъ низводить и огонь съ неба (Апок. 13, 13). При такой власти надъ природою и ея силами, конечно, падшіе духи, могутъ при попущеніи Божіемъ вредить внѣшнему благосостоянію человѣка, и дѣйствительно вредятъ. Въ книгѣ Іова говорится, что по дѣйствію діавола Іовъ лишенъ былъ всего внѣшняго счастія: волы и верблюды отведены въ плѣнъ, овцы сожжены спадшимъ съ неба огнемъ, слуги погибли отъ острія меча и небеснаго огня, дѣти погребены подъ развалинами дома и, наконецъ, самъ Іовъ пораженъ лютою проказою (Іов. 1 и 2 гл.). По дѣйствію же злыхъ духовъ бросилось съ крутизны и потонуло въ морѣ около 2 тысячъ гадаринскихъ свиней (Мр. 5, 13). Ап. Павелъ повелѣваетъ коринѳскаго кровосмѣсника *предать сатанѣ во изможденіе плоти* (1 Кор. 5, 5), т. е. чтобы злой духъ овладѣлъ тѣломъ его и измождилъ его (совершилъ, по объясненію блаж. Ѳеодорита, нѣчто подобное тому, что было съ Іовомъ).

Какъ возможно такое господство надъ природою и ея силами для злыхъ духовъ, для насъ, конечно, остается непонятнымъ. Они, какъ безплотные духи, находятся въ совершенно неизвѣстномъ намъ отношеніи къ пространству; равно мы не знаемъ, какою эти духи могутъ располагать способностію движенія и какъ глубоко ихъ познаніе силъ и устройства природы.

## § 82. Промыслительныя дѣйствія Божіи по отношенію къ злымъ духамъ.

Злые духи во главѣ съ сатаною, хотя и составляютъ особое, враждебное Богу царство, но находятся въ зависимости отъ Бога и въ своемъ бытіи и во всей своей дѣятельности.

I. Богъ сохраняетъ ихъ въ бытіи. Они *блюдутся*, т. е. сохраняются Богомъ *въ вѣчныхъ узахъ на судъ великаго дне* (Iуд. 6), и будутъ существовать и терпѣть мученія послѣ послѣдняго суда. Въ сохраненіи бытія злыхъ духовъ нельзя не видѣть вѣрности Бога Самому Себѣ, сохраняющаго бытіе Своихъ тварей даже и тогда, когда ихъ свобода получила полное извращеніе, хотя они могли бы быть уничтожены однимъ мановеніемъ Божіимъ.

Богъ *управляетъ* злыми духами. Дѣйствія управляющаго промысла Божія въ отношеніи къ злымъ духамъ состоятъ въ томъ, что Богъ, не желая лишать ихъ дарованной имъ свободы, только *попускаетъ* злымъ духамъ производить зло, но какъ безконечно-праведный и премудрый, силою Своею *ограничивалъ* и *ограничиваетъ* ихъ пагубныя дѣйствія въ мірѣ и направляетъ оныя къ добрымъ послѣдствіямъ.

II. Падшіе духи свою злобную дѣятельность въ мірѣ могутъ проявлять только *по попущенію Божію*. „Надобно знать, учитъ церковь, что демоны не могутъ употребить насилія ни надъ однимъ человѣкомъ, ни надъ другою какою-либо тварію, если Богъ не попуститъ имъ" (Пр. Исп. 21 вопр.). Такъ, въ кн. Іова указывается, что діаволъ могъ приступить къ искушенію праведника только испросивши предварительно дозволеніе Божіе; и даже то, что самъ хочетъ сдѣлать, не смѣетъ назвать своимъ дѣломъ: *посли*, говоритъ, *руку Твою и коснися всѣхъ, яже имать* (Іов. 1, 11; 2, 5). Изъ исторіи же Іова видно, что, попуская діаволу совершать зло, Богъ назначаетъ предѣлы его дѣйствіямъ: *рече Господь діаволу: се вся, елика суть ему, предаю въ руку твою, но самого его да не коснешися...* (1, 12). *Се предаю ти его, токмо душу* (т. е. жизнь) *соблюди* (2, 6). Въ новомъ завѣтѣ говорится, что безъ допущенія Божія злые духи не могли войти даже въ самыхъ низкихъ животныхъ (Мѳ. 8, 31). О зависимости же діавола въ своихъ дѣйствіяхъ отъ Бога Писаніе свидѣтельствуетъ, когда учитъ, что Богъ никогда не позволяетъ діаволу искушать насъ болѣе, чѣмъ мы понести можемъ: *вѣренъ Богъ*, пишетъ ап. Павелъ, *иже не оставитъ васъ искуситися паче, еже можете, но сотворитъ со искушеніемъ и избытіе* (при искушеніи дастъ и облегченіе), *яко возмощи вамъ понести* (1 Кор. 10, 13).

Но, попуская дѣятельность злыхъ духовъ, Богъ направляетъ ихъ дѣйствія по возможности къ добрымъ послѣдствіямъ. Такъ, что касается попущенія Богомъ *искушеній* человѣка отъ діавола, то всѣ такія искушенія направляются Промыслителемъ къ нравственной пользѣ людей,—ихъ спасенію. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ искушенія попускаются Богомъ, потому, что доставляютъ людямъ слу-

чай для упражненія и укрѣпленія въ добродѣтели, а это способствуетъ достиженію бóльшихъ и бóльшихъ наградъ отъ Праведнаго Судіи: *блаженъ мужъ, иже претерпитъ искушеніе; зане искушенъ бывъ пріиметъ вѣнецъ жизни, его же обѣща Богъ любящимъ Его* (Іак. 1, 12; сн. 1 Петр. 1, 6—7). Въ другихъ случаяхъ искушенія служатъ для обнаруженія сокровенныхъ свойствъ и расположеній человѣка, средствомъ къ познанію имъ своихъ недостатковъ и грѣховныхъ предрасположеній, предохраняютъ отъ духовной гордости. Апостолъ говоритъ о себѣ: *за премногая откровенія да не превозношуся, дадеся ми пакостникъ плоти, ангелъ сатанинъ, да ми пакости дѣетъ, да не превозношуся* (2 Кор. 12, 7). Во многихъ случаяхъ искушенія предохраняютъ человѣка отъ нерадѣнія, безпечности, и по необходимости заставляютъ его быть внимательнѣе къ себѣ, къ каковому бодрствованію и призываются всѣ ищущіе царства Божія. Вообще при вѣрѣ во всеблагій и премудрый промыслъ Божій нельзя думать, чтобы Богъ могъ попускать искушенія со стороны злыхъ духовъ безъ благихъ и премудрыхъ цѣлей, правда, не всегда человѣкомъ видимыхъ и понимаемыхъ.

Благимъ и премудрымъ цѣлямъ промысла Божія служатъ и случаи попущенія Богомъ злобныхъ *дѣйствій діавола на тѣло человѣка*. Жестокія дѣйствія діавола въ явленіяхъ бѣснованія являются въ рукахъ промысла Божія средствомъ къ наказанію Богомъ порочныхъ и преступныхъ людей, чтобы вразумить ихъ, удержать отъ новыхъ грѣховъ и спасти отъ большихъ, вѣчныхъ наказаній. „Человѣколюбецъ Богъ, говоритъ *Василій В.*, употребляетъ жестокость ихъ (демоновъ) къ нашему уврачеванію, какъ мудрый врачъ ядъ эхидны къ излѣченію больныхъ. Ибо таковымъ *предается не духъ, но плоть во изможденіе; да духъ спасется* (1 Кор. 5, 5). Но и Фигеллъ и Ермогенъ (2 Тим. 1, 15) преданы Павломъ сатанѣ не на погибель, но *да накажутся не хулити*“ (Толк. на Ис. XIII гл.). Для другихъ этотъ родъ наказаній можетъ служить средствомъ вразумленія; явленія бѣснованія нагляднымъ образомъ даютъ почувствовать все зло грѣха, и понять, какъ чрезъ грѣхъ человѣкъ предаетъ себя во власть сатаны.

III. Богъ *ограничивалъ* и *ограничиваетъ* злую дѣятельность падшихъ духовъ. Безъ такого ограниченія посѣеваемое ими въ мірѣ человѣческомъ зло, постепенно возрастая, могло бы достигнуть ужасающихъ размѣровъ. Такъ, за возстаніе противъ Бога діаволъ и его ангелы свержены съ неба (Лук. 10, 18) и связанные пленицами мрака блюдутся на судъ и мученіе (2 Петр. 2, 4), а за искушеніе прародителей—находятся подъ дѣйствіемъ проклятія Божія. Но исторія царства Божія показываетъ, что Богъ полагалъ и полагаетъ предѣлы распространенію царства діавола и особенными путями, такъ что какъ ни широко распространилось его господство въ древнемъ дохристіанскомъ мірѣ, Онъ не допустилъ порабощенія діаволу всѣхъ народовъ. Его дѣятельность и власть надъ людьми до пришествія Христова были ограничиваемы въ сохранявшейся въ потомствѣ Авраама истинной церкви.

Но истинныя пораженія и потери для царства сатаны настали съ пришествіемъ на землю Господа нашего І. Христа, Который *сего ради... явися, да разрушитъ дѣла діавола* (Іоан. 3, 8), *да смертію упразднитъ имущаго державу смерти* (Ер. 2, 14).

Пораженіе діавола началось еще во время общественнаго служенія Спасителя роду человѣческому. Господь побѣдилъ діавола при искушеніи въ пустынѣ, разрушалъ его царство, изгоняя непосредственно и чрезъ апостоловъ духовъ нечистыхъ изъ одержимыхъ ими, а Своимъ ученіемъ и жизнію разрушалъ дѣла діавола—ложь и пороки. Но рѣшительный ударъ его владычеству надъ міромъ положенъ на крестѣ, на которомъ Господь І. Христосъ *рукописаніе* (т. е. грѣховъ человѣческихъ), *еже бѣ сопротивно намъ, и то взятъ отъ среды, пригвоздивъ е на крестѣ, совлекъ начала и власти, изведе въ позоръ дерзновеніемъ* (отнявъ силы у начальствъ и властей, властно подвергъ ихъ позору), *изобличивъ ихъ въ себѣ*, т. е. восторжествовалъ надъ ними Собою (Кол. 2, 14—15). Созерцая какъ бы совершившимися Свою смерть и воскресеніе, Самъ І. Христосъ предъ Своими крестными страданіями свидѣтельствовалъ: *нынѣ судъ* (т. е. осужденіе) *міру сему: нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ* (т. е. изъ области, которою властвовалъ,—изъ вла-

дѣнія своего); *и аще Азъ вознесенъ буду отъ земли, вся привлеку къ Себѣ* (1 Іоан. 12, 31—32; сн. 16). Посему тотчасъ по смерти Онъ снисшелъ пречистою душею Своею въ темную область сатаны, освободилъ отъ узъ діавола всѣхъ увѣровавшихъ въ Него, разрушилъ его твердыни (1 Петр. 3, 18—20; 4, 6). Съ совершеніемъ искупленія и всѣ живущіе на землѣ люди подъ условіемъ вѣры и общенія со Христомъ дѣлаются свободными отъ рабства діаволу, черезъ грѣхъ владѣвшему міромъ. На мѣстѣ изгнаннаго князя міра грѣховнаго воцарился надъ всѣмъ міромъ, по Своемъ вознесеніи на небо, Христосъ, и всѣхъ привлекаетъ въ царство Свое, имѣющее обнять весь міръ, какъ прежде обнимало почти весь міръ царство князя міра сего. И съ распространеніемъ церкви Христовой на землѣ господство діавола надъ міромъ постоянно сокращается. Возрождаемые и освящаемые по вѣрѣ въ Искупителя благодатію Божіею изъ прежнихъ сыновъ противленія (Еф. 2, 2) и чадъ діавола (1 Іоан. 3, 10) дѣлаются чадами Божіими (Іоан. 1, 12—13).

Однако пораженіе діавола смертію и воскресеніемъ Спасителя не есть еще окончательное. У него не отнята возможность прельщать вселенную. Но вѣрующимъ дарованы *вся божественныя силы, яже къ животу и благочестію* (2 Петр. 1. 3), при помощи которыхъ они могутъ *вся стрѣлы лукаваго разженныя угасити* (Еф. 6, 16), и средства противиться діаволу и побѣждать его. Таковыми въ особенности являются слѣдующія.

1) Призываніе святѣйшаго имени І. Христа: *знаменія вѣровавшимъ сія послѣдуютъ: именемъ Моимъ бѣсы ижденутъ* (Мр. 16. 19). „Поражай враговъ именемъ Іисусовымъ“, учитъ св. *І. Лѣствичникъ*, „потому что ни на небѣ, ни на землѣ нѣтъ другого столь крѣпкаго оружія“ противъ діавола (Лѣств. XXI, 7). „Донынѣ еще трепещутъ демоны при имени Христовомъ“, говоритъ *Григорій Б.;* „сила сего имени не ослаблена и нашими пророками“ (Сл. 3). Посему и крестное знаменіе, соединенное съ мыслію о побѣдныхъ страданіяхъ І. Христа на крестѣ, имѣетъ силу прогонять демоновъ.

2) Постъ и молитва. *Сей родъ ничимже можетъ изыти, токмо молитвою и постомъ* (Мр. 9, 29). *Бдите и моли-*

*теся, да не внидете въ напасть* (во искушеніе), училъ Спаситель (Мѳ. 26, 41; сн. 6, 13). *Вся, елика аще воспросите въ молитвѣ, вѣрующе, пріимете* (Мѳ. 21, 22), слѣдовательно, и благодатную помощь и заступленіе въ борьбѣ съ врагами спасенія.

3) Духовное бодрствованіе: *трезвитеся, бодрствуйте, зане супостатъ вашъ діаволъ, яко левъ рыкая ходитъ, искій кого поглотити* (1 Петр. 5, 8; сн. Іак. 4, 7; Еф. 6, 11—18). По притчѣ Спасителя, врагъ діаволъ пользуется сномъ людей, чтобы сѣять плевелы къ погибели людей (Мѳ. 13, 25, 39).

Но настанетъ время, когда совершенно будутъ сокрушены вліяніе и власть діавола и его ангеловъ надъ человѣкомъ. У нихъ отнимется возможность дѣйствовать; они совершенно будутъ отдѣлены отъ сообщества добрыхъ, *ввержени будутъ въ озеро огненно и жупельно, и мучимы будутъ день и нощь во вѣки вѣковъ* (Ап. 20, 10).

## Глава III.

## Отношеніе къ человѣку Бога-Промыслителя.

### § 83. Достоинства и свойства первозданнаго человѣка. Промышленіе Божіе о немъ. Первобытное состояніе человѣка. Блаженство прародителей въ раю.

I. Первый человѣкъ созданъ былъ Богомъ совершеннымъ по всей своей природѣ. Въ немъ не было и тѣни грѣха. *Сіе обрѣтохъ*, говоритъ Премудрый, *яко сотвори Богъ человѣка праваго* (евр. jasar—прямой, праведный; Еккл. 7, 30). Христіанамъ заповѣдуется *облещися въ новаго* (человѣка), *созданнаго по Богу въ правдѣ* (ἐν δικαιοσύνῃ) *и преподобіи истины* (ἐν ὁσιότητι τῆς ἀληθείας—Еф. 4, 24). Однако совершенство первозданной природы человѣка, при ея безгрѣшности, не было полнотою духовно-нравственнаго совершенства, состояніемъ раскрывшихся въ познаніи истины и утвердившихся въ добрѣ силъ человѣка. Развивать и укрѣплять свои силы предстояло человѣку путемъ собственной самодѣятельности; въ богоподобной и безгрѣшной природѣ дарована ему только способность къ безпрепятственному, постепенному и нескончаемому совершенствованію.

Частнѣя, свойства и состояніе природы первозданнаго человѣка въ откровеніи изображаются въ такихъ чертахъ. По *душѣ* первозданный не имѣлъ несовершенствъ возраста младенческаго; силы его были крѣпки. здоровы, не повреждены грѣхомъ, однако еще требовали развитія. *Умъ* его былъ чистъ и свѣтелъ, чуждъ всякихъ предразсудковъ, заблужденій и былъ способенъ къ легкому и быстрому пониманію всѣхъ вещей (какъ показываетъ нареченіе Адамомъ именъ животныхъ), но не былъ въ состояніи полнаго разумѣнія, не обладалъ самымъ знаніемъ истины, могъ и уклониться съ праваго пути, *пуститься въ многіе помыслы* (Еккл. 7, 29), могъ быть побѣжденнымъ хитростію змія; Ева рѣшилась вкусить запрещеннаго плода наиболѣе потому, что онъ даетъ знаніе (Быт. 3, 6). *Воля* первыхъ людей обладала полною, ничѣмъ не стѣсняемою свободою выбора, не знала внутренней борьбы между добромъ и зломъ, имѣла преимущественное влеченіе къ добру, но не находилась въ состояніи непоколебимой святости; возможность зла въ ней оставалась. Его *сердце* было чисто и ни чѣмъ грѣховнымъ не возмущаемо: *бѣста оба нага, Адамъ же и жена его, и не стыдястася* (Быт. 2, 25), что составляетъ, по выраженію св. І. Дамаскина „верхъ безстрастія". Законъ добра, начертанный въ сердцѣ каждаго человѣка (Рим. 2, 15), особенно ясно и живо говорилъ сознанію и чувству невиннаго человѣка о добрѣ. Посему его сердце свободно могло стремиться къ верховному благу, воспитывать въ себѣ любовь къ Богу, однако не чуждо было возможности допускать въ себѣ грѣховныя движенія, могло увлечься красотою древеснаго плода. *Тѣло* было свободно отъ состоянія младенческой немощи и разрушительнаго дѣйствія стихій, болѣзней и смерти, не получило никакихъ недостатковъ,—ни внутреннихъ, ни внѣшнихъ. и было *облечено крѣпостію* (Сир. 17, 3), т. е. обладало силами свѣжими и неиспорченными, и являлось послушнымъ орудіемъ духа. Первозданные не знали чувственныхъ похотей, „воюющихъ противъ духа". Однако тѣлесныя силы человѣка нуждались въ постоянномъ подкрѣпленіи и освѣженіи, равно какъ и все тѣло въ поддержаніи жизни.

II. При такомъ состояніи своей природы и ея силъ, очевидно, что человѣкъ съ *самаго начала*, подобно всѣмъ сотвореннымъ существамъ, *имѣлъ нужду* въ постоянномъ содѣйствіи или *промышленіи* Божіемъ, дабы могъ достигать своего назначенія. И благій Творецъ тотчасъ же по созданіи человѣка явилъ ему Свое содѣйствіе. Соотвѣтственно исключительному состоянію и нуждамъ первозданнаго, Онъ Самъ былъ непосредственнымъ воспитателемъ и наставникомъ человѣка. Необычайная и единственная исторія непосредственнаго воспитанія человѣка Богомъ изображается въ бытописаніи Моисея въ такихъ чертахъ.

Богъ для обитанія человѣка дѣйствіемъ особаго намѣренія Своего произрастилъ (конечно, не послѣ сотворенія человѣка, а вмѣстѣ съ остальными произведеніями земли) на землѣ *рай сладости*, т. е. прекрасный садъ (въ перев. LXX—παράδεισος τῆς τρόφης), и ввелъ въ него человѣка: *и насади* (съ евр.—приготовилъ, устроилъ) *Господь Богъ рай во Едемѣ на востоцѣхъ* (т. е. отъ Палестины). *и введе тамо человѣка, егоже созда.* (Быт. 2, 8. 15). Рай изобиловалъ всякаго рода плодоносными деревьями, *красными въ видѣніе и добрыми въ снѣдь* (9 ст.). Это былъ, по словамъ св. *Іоанна Дамаскина*, „какъ-бы нѣкоторый царскій дворецъ, живя въ которомъ человѣкъ имѣлъ-бы блаженную и вполнѣ счастливую жизнь.... Будучи благораствореннымъ и освѣщаемый кругомъ тончайшимъ и чистѣйшимъ воздухомъ; красуясь вѣчно цвѣтущими растеніями, насыщенный благовоніемъ, наполненный свѣтомъ, превышая мысль о всякой чувственной прелести и красотѣ, онъ—истинно божественное мѣсто, и жилище, достойное того, кто созданъ по образу Божію; въ немъ не пребывало ни одно изъ безсловесныхъ существъ, а одинъ только человѣкъ—созданіе божественныхъ рукъ“ (Изл. в. II, 11). Для упражненія и развитія силъ тѣлесныхъ Богъ заповѣдалъ Адаму *дѣлати и хранити рай* (Быт. 2, 15). Это должно было, конечно, способствовать умноженію познаній о природѣ, а исключительныя красоты рая и доставляемыя онымъ блага—возносить мысль и чувство первозданнаго человѣка къ Премудрому Творцу міра.

Въ раю между другими деревьями, предоставленными въ пользованіе человѣку (2, 16), Богъ далъ ему одно древо особаго рода—*древо жизни* (т. е. древо, дающее жизнь), *посредѣ рая* (Быт. 2, 9). Оно назначено было для всегдашняго сохраненія жизни человѣческой (3, 22), такъ что „питаясь плодами его, человѣкъ и тѣломъ былъ бы безболѣзненъ и безсмертенъ“ (Пр. катих. О 1 чел.), не зналъ бы, конечно, и старческихъ немощей. *Смерти Богъ не сотвори* (Прит. 1, 13), но *созда человѣка въ неистлѣніе* (Прем. 2, 23). Такая особенность этого дерева, безъ сомнѣнія, не была его естественнымъ свойствомъ, но представляла одинъ изъ видовъ особаго сверхъестественнаго дѣйствія божественной благодати, связанный съ вкушеніемъ плодовъ этого древа, какъ съ своимъ символическимъ знакомъ.

Благоустроивъ и обезпечивъ внѣшнюю жизнь человѣка, Богъ явился воспитателемъ и руководителемъ его въ духовномъ его совершенствованіи. По описанію Моисея, Богъ *приведе ко Адаму всѣхъ животныхъ, видѣти, что наречетъ я* (2, 19). Самъ Богъ при этомъ присутствовалъ и наблюдалъ, какъ человѣкъ нарекалъ имена, что, конечно, не могло не сопровождаться благотворнымъ вліяніемъ на его сознаніе и мысль. Это было вмѣстѣ утвержденіемъ человѣка въ правахъ господства надъ неразумною тварію (Быт. 1, 26). Нарекать имя, на языкѣ св. Писанія, означаетъ объявлять себя властителемъ чего-либо (Ис. 40, 26; 4 Цар. 23, 34; 24, 77). Въ древности былъ обычай, что при покупкѣ рабовъ, въ знакъ господства надъ ними, перемѣнялись имъ имена. Наконецъ, наблюденіе надъ жизнію животныхъ привело человѣка къ мысли о нуждѣ въ помощницѣ ему (2, 18—20).

Для упражненія нравственной свободы и рѣшительнаго утвержденія ея въ добрѣ Богъ далъ опредѣленную и положительную заповѣдь, и, сообразно съ духовно-чувственною природою человѣка,—такую, которой подчинена та и другая стороны его природы. Для этой цѣли находилось въ раю *древо познанія добра и зла*. Благословивъ вкушать плоды всѣхъ деревъ, и сверхъ того плоды древа жизни, Богъ запретилъ вкушеніе отъ плодовъ одного этого древа: *отъ древа же, еже разумѣти доброе и лукавое, не*

*снѣсте отъ него, а въ оньже аще день снѣсте отъ него, смертію умрете* (Быт. 2, 17). Заповѣдь эта—заповѣдь легкая, приспособленная къ состоянію воли человѣка, которая, естественно, сначала должна была пріучаться исполнять болѣе легкое, а потомъ уже переходитъ постепенно къ болѣе трудному. Она касалась одного частнаго случая, однако при видимой простотѣ и несложности, въ ней выразился весь законъ, опредѣляющій наше отношеніе къ Богу и требующій отъ человѣка совершеннаго повиновенія своему Создателю. Исполненіе ея должно было научить человѣка самому главному и существенному въ жизни. Дабы предохранить человѣка отъ нарушенія заповѣди, Богъ оградилъ ее предостереженіемъ смерти за преступленіе ея. Смерть же разумѣлась здѣсь и духовная—отчужденіе отъ жизни Божіей (Еф. 4, 18), и тѣлесная—разрушеніе тѣла. И первозданные разумѣли значеніе предостереженія, какъ видно изъ словъ Евы змію. Въ дарованіи заповѣди—со стороны Бога, и въ сохраненіи ея—со стороны человѣка, и состояла сущность перваго завѣта Бога съ человѣкомъ (или, что то же, религія въ раю).

**Примѣчаніе.** Высказаны различныя мнѣнія о природѣ *древа познанія добра и зла*. Одни думаютъ (раціоналисты), что это дерево было ядовитымъ по природѣ, почему и запрещено было вкушеніе плодовъ его. Но Адамъ и Ева не умерли тотчасъ послѣ вкушенія запрещеннаго плода, а долго еще жили послѣ этого, слѣдовательно, его плодъ не былъ ядовитымъ. Другіе разумѣютъ подъ нимъ дерево познанія добра и зла въ собственномъ смыслѣ. Но нельзя допустить, чтобы вкушеніе плодовъ какого-либо дерева повлекло за собою такія гибельныя послѣдствія, какъ происхожденіе зла въ природѣ вкусившаго. Иные подъ этимъ деревомъ разумѣютъ вообще нѣчто иносказательное (дерево *въ духовномъ смыслѣ*), но и такое пониманіе несогласно съ указаніями Библіи, что оно находилось *среди рая* (Быт. 3, 3) и на ряду съ другими деревьями *прозябе его Богъ отъ земли* (2. 2). Слѣдовательно, это было обыкновенное дерево, а всѣ послѣдствія грѣха, происшедшія отъ вкушенія плодовъ этого древа, произошли не отъ свойствъ древа, а отъ нарушенія заповѣди Божіей. „Древо познанія, говоритъ *Θеодоритъ* на-

именовано такъ ради происшедшего при немъ ощущенія грѣха. Ибо не извѣдавшіе дотолѣ опытно грѣха и потомъ вкусившіе запрещеннаго плода, какъ преступившіе заповѣдь, почувствовали уязвленіе совѣсти" (На быт. 27). Разумое же (теоретическое) познаніе о злѣ, какъ о беззаконіи, отличіе онаго отъ добра, прародители могли имѣть и имѣли до нарушенія заповѣди, не имѣли лишь опытнаго ощущенія зла, подобно тому, какъ, напр., здоровый можетъ знать природу и свойства не извѣданной имъ опытно болѣзни и понимать различіе между здоровьемъ и болѣзнію.

Наконецъ, Богъ содѣйствовалъ прародителямъ въ ихъ духовномъ совершенствованіи тѣмъ, что удостоилъ ихъ ближайшаго общенія съ Собою. Въ раю были богоявленія. Бытописатель указываетъ, что Самъ Богъ ввелъ первозданнаго въ рай, Самъ далъ заповѣдь, Самъ привелъ къ Адаму жену. Уже о падшихъ прародителяхъ онъ говоритъ: *и услышаста гласъ Господа Бога, ходяща въ раи, по пополудни.* Адамъ говоритъ Богу: *гласъ слышахъ Тебе, ходящаго въ раи* (3, 8. 10). Такая близость Бога къ человѣку озаряла обильнымъ свѣтомъ его естественныя силы, просвѣщала его умъ до пророчественнаго прозрѣнія въ будущее распространеніе рода человѣческаго (2, 23—24), поддерживала и подкрѣпляла его волю въ добрѣ, вообще способствовала естественнымъ силамъ его въ достиженіи высшаго совершенства, къ которому онѣ предназначены [1]).

III. Въ такихъ наглядныхъ и простыхъ чертахъ изображаетъ откровеніе дѣйствія промыслительной любви Божіей къ первозданному въ его первобытномъ состояніи. Оно даетъ понять, что это состояніе не было ни состояніемъ какой-либо грубости и неподвижности въ духовной жизни, ни состояніемъ падшей природы человѣка, ни состояніемъ неизмѣннаго духовно-нравственнаго

---

[1]) Сынъ Сираховъ въ такихъ выразительныхъ чертахъ изображаетъ попеченіе Божіе о первозданномъ человѣкѣ: *Богъ исполнилъ ихъ проницательностью разума и показалъ имъ добро и зло. Онъ положилъ око Свое на сердца ихъ, чтобы показать имъ величіе дѣлъ Своихъ, да прославляютъ они святое имя Его и возвѣщаютъ о величіи дѣлъ. Онъ приложилъ имъ знаніе и далъ имъ въ наслѣдство законъ жизни; вѣчный завѣтъ поставилъ съ ними и показалъ имъ суды Свои. Величіе славы видѣли глаза ихъ, и славу голоса Его слышало ухо ихъ* (17, 6—11).

совершенства, пріобрѣтеннаго опытомъ и навыкомъ въ добрѣ. Оно было, съ одной стороны, состояніемъ чистой и неповрежденной природы человѣка, съ преобладающимъ влеченіемъ къ добру (не знавшей грѣховной похоти, но и не утвердившейся въ добрѣ), съ другой и въ особенности—дѣйствіемъ благодати Божіей, содѣйствовавшей быстрому и гармоническому развитію всѣхъ силъ человѣка въ направленіи къ добру. Однако человѣкъ стоялъ еще только въ началѣ пути къ достиженію цѣли. Его свобода путемъ упражненія въ добрѣ должна была переходить изъ состоянія *невинности* (возможности не грѣшить) въ состояніе *праведности* (невозможности грѣшить), въ свободу чадъ Божіихъ, какова свобода утвердившихся въ добрѣ ангеловъ и святыхъ людей.

Такое пониманіе богооткровеннаго ученія о первобытномъ состояніи человѣка православною восточною церковію содержится и ея символическихъ книгахъ (Прав. испов, вопр. 23. 30).

VI. Но хотя въ первобытномъ состояніи люди находились только на пути къ достиженію своего назначенія, однако состояніе ихъ было *состояніемъ блаженства*. Оно соединяло въ себѣ такія блага, которыя вполнѣ могли составить это блаженство. Такъ, душа ихъ была чиста и невинна, съ силами свѣтлыми и дѣятельными, тѣло не знало ни болѣзней, ни вредныхъ дѣйствій стихій, ни недостатка въ пищѣ и питьѣ, для души не составляло никакой тяжести или стѣсненія. Посему человѣкъ, конечно, испытывалъ довольство, внутренній миръ, ничѣмъ невозмущаемое спокойствіе совѣсти. Внѣшняя природа со всѣми царствами находилась въ покорности человѣку, служила ему, какъ своему царю и владыкѣ. Обращеніе съ прекрасною, только что вышедшею изъ рукъ Творца природою, равно и самый трудъ дѣланія и храненія рая, не могли не доставлять прародителямъ чистаго и высокаго наслажденія. Наконецъ, они находились въ ближайшемъ общеніи съ Богомъ, а это не могло не исполнять ихъ сердца ощущеніемъ высочайшаго блаженства. Можно думать, они были также въ общеніи съ ангелами, которые и теперь не чуждаются обращаться съ нами, а общеніе съ ними—новый источникъ радости и довольства.

И такое блаженное состоянiе первыхъ людей, безъ сомнѣнiя, не уменьшалось бы со временемъ, а болѣе и болѣе увеличивалось, и сдѣлалось бы всегдашимъ ихъ достоянiемъ, если бы только они устояли въ заповѣди Божiей, и чрезъ это навсегда утвердились въ добрѣ и повиновенiи Богу. Тогда бы и самое тѣло человѣка отъ вкушенiя плодовъ древа жизни сохраняло способность *жить во вѣкъ* (Быт. 3, 22) и созрѣвало къ безболѣзненному преобразованiю изъ душевнаго въ духовное тѣло (1 Кор. 15, 44—45), т. е. въ такое, какимъ сдѣлается тѣло падшаго человѣка только чрезъ искупленiе, по всеобщемъ воскресенiи.

## § 84. Неправыя мнѣнiя о первобытномъ состоянiи человѣка римско-католической церкви и протестантства.

Богооткровенное ученiе о первобытномъ состоянiи человѣка въ инославныхъ христiанскихъ исповѣданiяхъ—римскомъ католичествѣ и протестантствѣ содержится не въ чистомъ и истинномъ видѣ, но съ примѣсiю неправильныхъ, одностороннихъ представленiй.

**Римско-католическое ученiе.**—Въ римской церкви неправильныя представленiя о первобытномъ состоянiи человѣка, въ духѣ полупелагiанскомъ, стали развиваться въ вѣкъ схоластики. Образовалось и постепенно утвердилось въ ней именно такое представленiе, что безгрѣшное и невинное состоянiе прародителей, называемое въ римскомъ богословiи *первобытною праведностiю* (justitia originalis), было всецѣлымъ *даромъ божественной благодати* (donum supernaturale), послѣ сотворенiя свыше ниспосланнымъ на природу человѣка для восполненiя ея природныхъ недостатковъ, *придаткомъ* къ естественнымъ силамъ человѣка (donum superadditum). Состоянiе природныхъ силъ человѣка, независимо отъ влiянiя на него даровъ благодати и до полученiя оныхъ, было *состоянiемъ чистой естественности* (status purorum naturalium), т. е. такимъ состоянiемъ, которое ничѣмъ существенно не отличалось отъ того состоянiя, въ какомъ находится каждый падшiй человѣкъ. Вслѣдствiе двухсоставности

человѣческой природы, въ состояніи чистой естественности въ человѣкѣ происходила „нѣкоторая борьба“ между духомъ и тѣломъ, духовными (къ Богу) и чувственными (къ плоти и міру) влеченіями (какъ въ падшемъ человѣкѣ—Гал. 5, 17). Для устраненія этой борьбы, для восполненія естественнаго недостатка первозданной природы Богъ потомъ присоединилъ къ природѣ человѣка (по выраженію Римскаго катихизиса) „чудный даръ первобытной праведности“. Этотъ даръ, подобно „уздѣ“, сдерживалъ безпорядочныя естественныя движенія духовно-тѣлесной природы человѣка, охранялъ его отъ соблазновъ, удерживалъ отъ силы искушенія, подчинялъ тѣло и мятежныя чувственныя влеченія духу, а духъ Богу, и вообще направлялъ къ добру. „Однако во власти духа было противиться Богу или нѣтъ“. Такое воззрѣніе на первобытное состояніе человѣка въ основныхъ чертахъ опредѣлилось (въ ученіи Анзельма и особенно Дунса Скотта) ко времени Тридентскаго собора, соборомъ не было отвергнуто, и послѣ того прямо утвердилось въ римской церкви, какъ символическое ея ученіе.

Не трудно видѣть крайности такого ученія римской церкви. Прежде всего неправильно представленіе, будто природа человѣка до грѣхопаденія, если мысленно ее отдѣлить отъ первобытной благодати, была тѣмъ же, чѣмъ стала по паденіи и разрывѣ своего общенія съ Богомъ. Слово Божіе свидѣтельствуетъ, что человѣкъ созданъ по образу Божію и созданъ совершеннымъ по природѣ, т. е. вполнѣ отвѣчающимъ своему высокому назначенію, хотя достигать своего назначенія—богоподобія онъ и долженъ былъ при содѣйствіи благодати Божіей. Борьба между духомъ и чувственностію есть слѣдствіе грѣхопаденія человѣка, а не можетъ быть свойствомъ его богосозданной природы. Признавать оную природнымъ достояніемъ человѣка и видѣть источникъ ея въ чувственности или въ тѣлѣ человѣка, не значитъ ли матерію признавать началомъ зла въ мірѣ, а Бога, какъ Творца матеріи, Творцемъ этого зла и Виновникомъ грѣха въ человѣческомъ родѣ? Другой недостатокъ римскаго ученія,—это чрезмѣрное разъединеніе между благодатнымъ даромъ и природою человѣка. Человѣкъ является какъ будто безучастно воспринимающимъ даръ благодати и вся его праведность—только внѣшній сверхъестественный даръ. Бого-

дарованныя его силы осуждены на бездѣятельность. Но при такомъ пониманіи отношенія между благодатію и свободою человѣка въ первобытномъ его состояніи совершенно опускается изъ виду, что въ самой природѣ человѣка находится влеченіе къ богоподобной жизни и общенію съ Богомъ, что его силы не могли оставаться бездѣйственными въ достиженіи ими того, къ чему влекла ихъ природа человѣка, и безучастными въ отношеніи къ подаваемой имъ благодати. А если такъ, если онѣ воспринимали благодать, то могли ли онѣ совмѣстно съ симъ не оживляться, не развиваться и не возрастать въ томъ направленіи, какое соотвѣтствовало ихъ предназначенію? Отсюда понятно, что невинное и блаженное состояніе перваго человѣка нельзя представлять только сверхъестественнымъ даромъ благодати въ римско-католическомъ смыслѣ.

**Ученіе протестантское.** — Протестантство допустило противоположную, по сравненію съ римскимъ ученіемъ, крайность въ пониманіи первобытнаго состоянія человѣка. По ученію протестантства (лютеранъ и реформатовъ), первобытная святость и праведность были безусловно естественнымъ состояніемъ; человѣкъ при самомъ твореніи получилъ отъ Бога всю совокупность совершенствъ и самъ по себѣ, по своей природѣ, могъ проявлять ихъ совершеннѣйшимъ образомъ, любить Бога выше всего, вѣровать въ Него, уповать на Него и соблюдать заповѣди Его. Короче,—его первобытная праведность была *натуральнымъ, вмѣстѣ съ человѣкомъ созданнымъ, состояніемъ* (status naturalis primo homini concreatus), иначе,—не только образъ Божій, но и подобіе Божіе даны были человѣку при сотвореніи, независимо отъ его свободы, даны вмѣстѣ съ природою.

Нельзя признать правильнымъ и протестантское представленіе совершенства первозданныхъ людей; послѣдніе не могли обладать полнымъ совершенствомъ, въ смыслѣ окончательнаго и всецѣлаго раскрытія своихъ силъ и способностей, а имѣли одни задатки къ нему, долженствовавшіе развиться только впослѣдствіи. И ангелы не созданы совершенными въ духовно-нравственной своей жизни, а только постепенно, путемъ развитія и преспѣянія, достигли возможнаго для нихъ совершенства. Самъ І. Христосъ,—

вторый Адамъ, не сразу сталъ совершеннѣйшимъ человѣкомъ, а постепенно преуспѣвалъ въ премудрости и возрастѣ, и въ любви у Бога и человѣковъ (Лук. 2, 52). Потому-то на первыхъ порахъ и первозданный человѣкъ былъ окруженъ постоянными чрезвычайными промыслительными дѣйствіями Божіими. Эти промыслительныя дѣйствія о человѣкѣ были бы непонятны и излишни, если бы онъ былъ совершенъ по самой своей природѣ (въ протестантскомъ смыслѣ) и самъ собою могъ достигать святости и праведности. Къ сказанному должно еще присовокупить, что при допущеніи въ первомъ человѣкѣ духовно-нравственнаго совершенства, существенно и необходимо принадлежащаго его богосозданной природѣ, остается совершенно непонятнымъ его паденіе, если не предположить (а такое предположеніе совершенно недопустимо), что оно совершилось по непосредственному опредѣленію и дѣйствію самой воли Божіей.

Очевидно, православное воззрѣніе на первобытное состояніе человѣка чуждо крайностей обоихъ инославныхъ ученій. Въ немъ нѣтъ ни того чрезмѣрнаго раздѣленія между благодатію и природою человѣка, какое замѣчается въ ученіи римской церкви, ни того полнаго слiянія между ними, какое допускается протестантскимъ ученіемъ, ни преувеличенія важности и значенія промыслительныхъ дѣйствій Божіихъ о первозданномъ человѣкѣ (какъ въ р.-католическомъ ученіи), ни умаленія и даже отрицанія ихъ значенія (какъ въ протестантствѣ).

## § 85. Грѣхопаденіе прародителей.

Невинное и блаженное состояніе прародителей не было состояніемъ неизмѣннымъ и не досталось въ удѣлъ ихъ потомкамъ. Бытописатель не указываетъ, какъ долго жили прародители въ раю, но говоритъ, что они нарушили завѣтъ съ Богомъ и пали. Возможность паденія первыхъ людей заключалась въ томъ, что они стояли еще на пути испытанія, и свобода ихъ не была еще совершенно утверждена опытомъ и навыкомъ въ добрѣ. Впрочемъ ясно, что при тѣхъ совершенствахъ, какими обладали они, и при постоянномъ ихъ общеніи съ Богомъ, это была только возможность

паденія, такъ что паденіе ихъ было бы непонятно, если бы бытописаніе не открывало первоначальнаго источника и причины онаго внѣ человѣка.

Кратко и просто передается бытописателемъ исторія грѣхопаденія прародителей. Онъ повѣствуетъ: *змій же бѣ мудрѣйшій всѣхъ звѣрей, сущихъ на земли, ихже сотвори Господь Богъ. И рече змій женѣ: что яко рече Богъ: да не ясте отъ всякаго древа райскаго? И рече жена змію: отъ всякаго древа райскаго ясти будемъ; отъ плода же древа, еже есть посредѣ рая, рече Богъ, да не ясте отъ него, ниже прикоснетеся ему, да не умрете. И рече змій женѣ: не смертію умрете. Вѣдяше бо Богъ, яко въ оньже аще день снѣсте отъ него, отверзутся очи ваши, и будете яко бози, вѣдяще доброе и лукавое. И видѣ жена, яко добро древо въ снѣдь и яко угодно очима видѣти, и красно есть еже разумѣти: и вземши отъ плода его, яде; и даде мужу своему съ собою, и ядоста* (III, 1—6).

Такимъ образомъ, грѣхъ проникъ въ человѣческую природу подъ вліяніемъ *змѣя-искусителя*, который прельстилъ Еву къ преступленію заповѣди. Подъ змѣемъ-искусителемъ въ собственномъ смыслѣ нужно разумѣть не обыкновеннаго змѣя, но особое существо—духовное, разумное и при этомъ злое, которое только пользовалось змѣемъ-животнымъ, какъ орудіемъ искушенія. Такимъ существомъ былъ отпадшій отъ Бога ангелъ, т. е. діаволъ. Въ другихъ мѣстахъ Писанія искушеніе прародителей ко грѣху и приписывается прямо діаволу. Такъ, Спаситель называетъ діавола *человѣкоубійцею искони* (ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς), и именно потому, что онъ виновникъ грѣха и смерти въ человѣческомъ родѣ, а всѣхъ грѣшниковъ—*сынами діавола* (Іоан. 8, 44). Ап. Іоаннъ также называетъ того *великаго дракона* или *древняго змія*, который искушалъ человѣка, *діаволомъ* и *сатаною*, *обольщающимъ вселенную* (Апок. 12, 9; 20, 2—3). Ап. Павелъ, говоря, что *змій Еву прельсти лукавствомъ своимъ*, подъ хитростію змія разумѣлъ хитрость сатаны, говорившаго посредствомъ этого животнаго (2 Кор. 11, 3). Въ кн. Премудрости говорится: *завистію діаволею смерть въ міръ вниде* (2, 24).

Но, хотя грѣхопаденіе прародителей совершилось подъ вліяніемъ діавола, внутренняя и главная причина происхожденія грѣха заключалась въ самихъ прародителяхъ, въ ихъ *свободѣ*. Діаволъ явился въ рай не какъ притѣснитель человѣка, но какъ обольститель, который могъ дѣйствовать хитростію, совѣтомъ, внушеніемъ, именно тѣми орудіями, которыя хотя могутъ дѣйствовать на свободу, но не могутъ ее принудить. Съ другой стороны,—и сами люди обладали всѣми средствами, чтобы отразить всѣ его коварныя внушенія. А посему, если они склонились на сторону искусителя, самымъ дѣломъ явили непослушаніе Богу,—то не по необходимости и принужденію, а по рѣшенію собственной свободы.

Итакъ, грѣхъ въ первыхъ людяхъ произошелъ отъ ихъ свободы подъ вліяніемъ искушенія ихъ со стороны діавола. Таковы же источники грѣховныхъ дѣйствій и всѣхъ потомковъ Адамовыхъ. Слѣдовательно, нельзя считать Бога виновникомъ грѣха, ни самый грѣхъ—явленіемъ необходимымъ въ человѣческомъ родѣ.

Въ библейскомъ повѣствованіи о паденіи человѣка дается понятіе и о самой *сущности грѣха*, совершеннаго прародителями. Видимая сторона грѣха состояла въ нарушеніи положительной заповѣди Божіей чрезъ вкушеніе плода съ запрещеннаго древа. Но эта заповѣдь дана была первымъ людямъ непосредственно Самимъ Богомъ и являлась, такимъ образомъ, выраженіемъ Его воли. Отсюда, съ внѣшней (формальной) стороны грѣхъ первыхъ людей, какъ и всякій грѣхъ (*грѣхъ есть беззаконіе*—1 Іоан. 3, 4), былъ *преступленіемъ* нравственнаго закона и *преслушаніемъ* воли Божіей (Рим. 5, 15—20). Но по внутреннему своему существу этотъ грѣхъ заключался въ горделивомъ разъединеніи твари съ своимъ Творцомъ, проявленіемъ непомѣрнаго самолюбія, выразившагося въ желаніи достигнуть равенства съ Богомъ и быть въ полной независимости отъ Него. Изъ библейскаго сказанія о грѣхопаденіи видно, что жена рѣшилась нарушить заповѣдь Божію только послѣ того, какъ діаволъ, сначала поселивши въ Евѣ вмѣсто любви къ Богу, вѣры въ Него—недоброжелательство, недовѣріе къ Богу, недовольство Имъ, указалъ человѣку на возможность независимой отъ Бога жизни: *будете яко бози*. Слѣдовательно, это былъ тотъ же грѣхъ, который былъ причиною ниспа-

денія самаго искусителя и многихъ изъ горнихъ духовъ съ высоты ангельскаго величія въ бездну гибели и униженія,—то же враждебное разъединеніе твари съ Творцомъ, возстаніе на Создателя. Характеръ обнаруженія такого превратнаго нравственнаго настроенія въ человѣкѣ имѣлъ лишь ту особенность, свойственную собственно человѣку, какъ существу духовно-тѣлесному, что къ чисто духовному желанію—*„бысть яко богъ“*, присоединилось желаніе преступнаго чувственнаго удовольствія.

У бытописателя относительно подробно говорится только о грѣхопаденіи жены, а о паденіи мужа лишь замѣчено, что *жена даде мужу своему*, т. е. запрещенный плодъ, *и онъ ѣлъ*. Объ особенномъ искушеніи его и побужденіяхъ ко грѣху умалчивается,—указано лишь, что онъ согрѣшилъ потому, что *послушалъ гласа жены своея*, т. е. болѣе, нежели Господа. Посему можно думать, что онъ палъ вслѣдствіе убѣжденій жены и пристрастія къ ней, раздѣливъ, конечно, и всѣ грѣховные ея помыслы и чувства.

Указанными свойствами грѣха объясняется и его чрезвычайная преступность, или *тяжесть*,—столь великая, что для возстановленія человѣка и уничтоженія всѣхъ слѣдствій грѣхопаденія потребовалось такое средство, какъ воплощеніе и смерть Сына Божія. Блаж. *Августинъ* называетъ грѣхъ Адама „неизъяснимымъ отступничествомъ“ (ineffabilis apostasia), и говоритъ, что громадность этого грѣха даже не можетъ объять наша мысль. „Здѣсь были“, говоритъ онъ, „и гордость, потому что человѣкъ восхотѣлъ находиться во власти болѣе своей, нежели Божіей; и поруганіе святыни, потому что не повѣрилъ Богу; и человѣкоубійство, потому что подвергнулъ себя смерти; и любодѣяніе духовное, потому что непорочность человѣческой души нарушена убѣжденіемъ змія; и татьба, потому что воспользовался запрещеннымъ древомъ; и любостяжаніе, потому что возжелалъ бо́льшаго, нежели сколькимъ долженъ былъ довольствоваться“ (Enchirid c. 45). А Тертулліанъ въ нарушеніи заповѣди прародителями видѣлъ нарушеніе всего десятословія (Пр. іудеевъ, 2 гл.).

Впрочемъ грѣхъ прародителей не столь тяжелъ, какъ грѣхъ самого соблазнителя, падшаго духа; не люди были пер-

выми виновниками зла въ мірѣ, не они въ первый разъ измыслили его, а согрѣшили по наущенію отца лжи и всякаго грѣха.

**Примѣчаніе.** Сказаніе Моисея о грѣхопаденія прародителей есть подлинная и дѣйствительная *исторія* происхожденія зла и грѣха въ мірѣ и потому оно должно быть понимаемо буквально. По разнымъ соображеніямъ многіе не находятъ возможнымъ такое пониманіе. Еще въ древности нѣкоторые (Филонъ, Климентъ ал., Оригенъ) понимали это сказаніе, какъ аллегорію, иносказаніе. Въ новѣйшее время отвергаютъ его историческій характеръ раціоналисты. Но нельзя предположить, чтобы Богъ въ откровеніи столь существенно важной истины, какъ происхожденіе зла въ мірѣ, чрезъ аллегорію и символы вводилъ людей въ разныя недоумѣнія и колебанія, переходящія нерѣдко въ заблужденія. А извѣстно, что аллегорическія изъясненія вообще сопровождаются многими затрудненіями и отличаются сомнительностію и произвольностію. Самъ бытописатель научаетъ видѣть въ своемъ повѣствованіи подлинную исторію. Въ связи съ разсказомъ о грѣхопаденіи въ тѣхъ же главахъ его несомнѣнно исторической книги находятся географическія, этнографическія и чисто историческія указанія, не допускающія аллегорическаго пониманія. Все ветхозавѣтное законодательство, весь жертвенный культъ и вообще все ученіе о спасеніи стоитъ въ связи съ разсказомъ кн. Бытія о грѣхопаденіи, какъ историческомъ событіи. Свящ. писатели и ветхаго и новаго завѣта часто ссылаются на этотъ разсказъ, принимая оный за подлинную исторію грѣхопаденія (напр. Ос. 6, 7; Прем. 2, 23—24; Сир. 25, 27; Рим. 5. 12—21; 2 Кор. 11, 3; 1 Тим. 2, 14 и др.). Равно и отцы и учители церкви обыкновенно понимали и объясняли разсказъ о грѣхопаденіи въ собственномъ, буквальномъ смыслѣ, какъ истинную исторію (напр. Злат. На Быт. 16 бес.; Август. О кн. Быт. XI, 27—35; Ефремъ Сир. На Быт. 3 гл. и др.).

Наконецъ, подтвержденіемъ историческаго характера библейскаго сказанія могутъ служить существующія у многихъ языческихъ народовъ сказанія о началѣ зла въ мірѣ, сходныя съ библейскимъ. Это сходство состоитъ не въ об-

щей или основной только мысли, но и въ подробностяхъ. Въ нихъ упоминается о женѣ, какъ первой виновницѣ несчастій человѣка, о божественной заповѣди, о какомъ-то особенномъ растеніи, отъ вкушенія котораго произошло зло на землѣ, о зломъ существѣ, въ образѣ змѣя или другого какого-либо чудовища, искушавшаго жену и т. п. Очевидно, сходство преданій о грѣхопаденіи, какъ и о райской жизни, можетъ быть объяснено только тѣмъ, что въ основѣ ихъ лежитъ воспоминаніе о дѣйствительныхъ событіяхъ, совершившихся на зарѣ человѣческой исторіи. Но въ библейскомъ разсказѣ сохранилось во всей своей цѣлости и неповрежденности истинное преданіе, а въ сказаніяхъ языческихъ народовъ, потерявшихъ вѣру въ истиннаго Бога, потерпѣло поврежденіе и искаженіе.

## § 86. Слѣдствія грѣхопаденія.

Грѣхъ, совершенный прародителями въ раю, сопровождался разнообразными гибельными послѣдствіями для человѣчества, т. е. какъ для самихъ прародителей, такъ и для всего происшедшаго отъ согрѣшившихъ потомства. Церковію еще въ древности (въ V в.) было отвергнуто, какъ ложное, ученіе, будто нарушеніе прародителями райской заповѣди не имѣло никакихъ особыхъ послѣдствій ни для самихъ прародителей, ни для ихъ потомства (мнѣніе пелагіанъ, въ новѣйшее время повторяемое социніанами и раціоналистами). Слѣдствіями грѣхопаденія, по ученію православной церкви (см. Посл. вост. патр. 6 и 14 чл. Прав. Исп. Отв. на вопр. 12—24. Простр. Катих. о 3 чл.), являются: по отношенію *къ душѣ* человѣка—духовная смерть вслѣдствіе лишенія благодати Божіей, и поврежденіе всѣхъ силъ его духовной природы (помраченіе въ немъ образа Божія), по отношенію *къ тѣлу*—болѣзни и смерть тѣла, по отношенію *къ внѣшнему благосостоянію*—изгнаніе человѣка изъ рая, потеря или уменьшеніе власти надъ природою и осужденіе его на изнурительные труды и скорби въ земной жизни съ неизбѣжною смертію въ концѣ. Самая *видимая природа* подверглась проклятію за грѣхъ человѣка. Наконецъ, всѣ *потомки Адама* рождаются съ на-

слѣдственною грѣховностію и за свою прирожденную грѣховность являются виновными предъ Богомъ, почему болѣзни, скорби, смерть временная и вѣчная и явились удѣломъ не однихъ прародителей, но и всего человѣчества.

Слѣдствія эти однако не суть только естественное произведеніе грѣха, хотя грѣхъ и въ самомъ себѣ заключаетъ, подобно яду, источникъ разрушенія, безпорядка, разстройства (Гал. 6, 7—8; Іак. 1, 15). Нѣкоторыя изъ слѣдствій грѣха служатъ положительными *наказаніями* со стороны правды Божіей за грѣхъ, опредѣленіемъ суда Божія надъ преступнымъ и виновнымъ предъ Богомъ человѣчествомъ.

**Слѣдствія по отношенію къ душѣ человѣка.**—Человѣкъ въ нарушеніи заповѣди Божіей обнаружилъ горделивое стремленіе къ независимости отъ Бога, внутренно возжелалъ самъ быть богомъ. Первымъ слѣдствіемъ такого отчужденія человѣка отъ Бога было то, что душа *лишилась благодати Божіей*, ибо не можетъ быть *общенія правды къ беззаконію, или свѣта ко тьмѣ* (2 Кор. 6, 14). Лишившись же благодати Божіей, укрѣплявшей естественныя силы невиннаго человѣка въ направленіи къ добру, человѣкъ чрезъ это самъ себя обрекалъ *на духовную смерть*, согласно опредѣленію Божію: *въ оньже аще день снѣсте отъ него, смертію умрете* (Быт. 2, 17). Смерть души есть не прекращеніе личнаго бытія человѣка, ибо душа безсмертна, но разъединеніе ея съ Богомъ, въ Которомъ жизнь всего живущаго и житворный свѣтъ человѣческаго духа (Іоан. 1, 4; Пс. 35, 10). *О немъ бо живемъ и движемся и есмы* (Дѣян. 17, 28). Вслѣдствіе такого разъединенія душа хотя сохраняетъ бытіе, но жизнь ея принимаетъ ложное, противное ея природѣ направленіе, ибо истинная жизнь духа безъ благодати Божіей такъ же невозможна, какъ невозможна жизнь тѣлесная безъ пищи и воздуха. Посему насколько человѣкъ удаляется отъ Бога, устремляясь по пути зла, настолько пріобщается духовной смерти (Іак, 1, 15; 1 Іоан. 3, 14; 5, 16—17; Рим. 1, 32 и др.). Отсюда бываютъ различныя степени духовной смерти, какъ и духовной жизни. Конечно, первые люди еще не ощущали всѣхъ ужасовъ духовной смерти, ибо раскаялись въ своемъ грѣхѣ и получили обѣтованіе о Спасителѣ. Но въ потомкахъ Адама зло и удаленіе отъ Бога имѣли

раскрыться до рѣшительнаго отступленія отъ Бога и ожесточенія во злѣ. Таковыхъ ожидаетъ въ будущей жизни, послѣ всеобщаго воскресенія и суда, *вѣчная смерть*, *вторая смерть* (Ап. 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8; сн. Мѳ. 25, 41. 46). Тогда ясно раскроются предъ сознаніемъ человѣка во всемъ грозномъ величіи слова Божіи: *смертію умрете*.

Другимъ слѣдствіемъ грѣха по отношенію къ душѣ человѣка было *положительное поврежденіе духовной природы человѣка*,—появленіе въ душѣ, по апостолу, другого закона, противовоюющаго закону ума (νόμος τῆς ἁμαρτίας), или новаго пришлаго начала, которое можно назвать началомъ зла или грѣховныхъ дѣйствій (οἰκοῦσα ἁμαρτία). Ап. Павелъ въ такихъ чертахъ изображаетъ обитаніе и дѣйствіе въ падшей природѣ человѣка этого начала: *вѣмъ, яко не живетъ во мнѣ, сирѣчь въ плоти моей, доброе; еже бо хотѣти прилежитъ ми, а еже содѣяти доброе, не обрѣтаю. Не еже бо хощу доброе, творю, но еже не хощу злое, сіе содѣваю. Аще ли еже не хощу азъ, сіе творю, уже не азъ сіе творю, но живый во мнѣ грѣхъ* (ἡ ἐν ἐμοὶ οἰκοῦσα ἁμαρτία). *Обрѣтаю убо законъ, хотящу ми творити доброе, яко мнѣ злое прилежитъ. Соуслаждаюся бо закону Божію по внутреннему человѣку; вижду же инъ законъ во удѣхъ моихъ, противувоюющъ закону ума моего, и плѣняющъ мя закономъ грѣховнымъ* (τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας), *сущимъ во удѣхъ моихъ*. Это дѣятельное грѣховное начало, какъ въ прародителяхъ, такъ и въ ихъ потомкахъ, проникло всю ихъ природу. Грѣховному повреждeнію подверглись всѣ силы души: умъ, воля и сердце.

Поврежденіе *ума* выразилось въ томъ, что умъ помрачился, потерялъ ту ясность и проницательность, которыя свойственны были человѣку до грѣхопаденія. Это открылось тотчасъ по грѣхопаденіи. Когда согрѣшившіе услышали гласъ Бога, ходящаго въ раю, то думали скрыться отъ лица Господа *посредѣ древа райскаго* (Быт. 3, 8), забывъ, что отъ Вездѣсущаго и Всевѣдущаго нѣтъ ничего сокровеннаго. Въ направленіи мышленія тотчасъ же обнаружилось т. н. на церковномъ языкѣ *плотское мудрованіе* (Рим. 8, 7), или просто софизмъ. Адамъ слагалъ вину за свой

грѣхъ на данную ему Богомъ жену и нѣкоторымъ образомъ на самаго Бога, а жена подобнымъ образомъ слагала вину на змія (Быт. 3, 12, 13). Въ потомкахъ Адама поврежденіе ума обнаружилось и обнаруживается еще яснѣе (Прем. 9, 16), особенно по отношенію къ познанію Бога и міра духовнаго. Въ мірѣ языческомъ омрачился разумъ до того, что язычники *измѣниша славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна человѣка, и птицъ, и четвероногъ, и гадъ..., и послужиша твари паче Творца* (Рим. 1, 23, 25). Самыя истины откровенія являются неудобопріемлемыми и непонятными для омраченнаго разума. *Душевенъ человѣкъ*, говоритъ апостолъ, *не пріемлетъ. яже Духа Божія: юродство бо ему есть, и не можетъ разумѣти, зане духовнѣ востязуется* (1 Кор. 2, 14). Проповѣдь о Христѣ *для іудеевъ* казалась *соблазномъ, для еллиновъ—безуміемъ* (1 Кор. 1, 23). Помраченный грѣхомъ разумъ готовъ оправдывать зло и грѣхъ во всѣхъ его проявленіяхъ.

Грѣхъ внесъ разстройство и *въ области воли*,—человѣческой нравственной свободы. Природное ея стремленіе къ добру, правота и невинность смѣнились противоположными качествами: „воля преклонилась болѣе ко злу, нежели къ добру“ (Прав. исп. 23 вопр.). Это онять обнаружилось тотчасъ же по грѣхопаденіи. Давая отчетъ предъ Богомъ въ своемъ грѣхѣ, прародители вмѣсто того, чтобы принести искреннее раскаяніе, прибавляютъ къ первому грѣху новый грѣхъ,—приносятъ лукавое самооправданіе и обнаруживаютъ даже нѣкоторое враждебное настроеніе по отношенію къ Творцу. Эта наклонность воли болѣе ко злу, чѣмъ къ добру, сдѣлалась удѣломъ и всѣхъ потомковъ Адама. По изображенію ап. Павла, склонность ко злу такъ преобладаетъ надъ свободою падшаго, что человѣкъ не въ силахъ бороться съ этой прирожденной грѣховностію; *не еже бо хощу доброе, творю; но еже не хощу злое, сіе содѣваю* (Рим. 7. 19). И такое явленіе имѣетъ характеръ болѣе или менѣе постоянной нормы: *обрѣтаю убо законъ, хотящу ми творити доброе, яко мнѣ злое прилежитъ* (—21 ст.), вслѣдствіе живущаго въ человѣческой природѣ начала грѣха; *грѣхъ царствуетъ* надъ падшимъ человѣкомъ (ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία), подчиняетъ

волю его своей власти (—5, 21; 6, 12). Падшій человѣкъ —*рабъ грѣха* (δοῦλος τῆς ἁμαρτίας—6, 17. 20). Посему потребны большія усилія со стороны воли, чтобы побѣдить влекущую къ себѣ силу грѣха: *царствіе небесное*, по словамъ Спасителя, *нудится* (βιάζεται—силою берется) *и нуждницы* (βιασταὶ) *восхищаютъ е* (Мѳ. 11, 12; ср. Лук 16. 16).

Поврежденіе человѣческой природы вслѣдствіе грѣха отразились, наконецъ, и *на сердцѣ* какъ самихъ прародителей, такъ и ихъ потомковъ. До паденія сердце прародителей отличалось чистотою и непорочностію, не знало влеченій грѣховныхъ. Но какъ только они согрѣшили, въ сердцѣ возникли нечистыя желанія и грѣховныя влеченія. Тотчасъ по вкушеніи ими запрещеннаго плода *отверзошася очи обѣма, и разумѣша, яко нази бѣша*, и они сдѣлали себѣ опоясаніе изъ листьевъ (Быт. 3. 7). Отказавшись отъ высшаго блага,—общенія съ Богомъ, прародители предпочли ему вкушеніе запрещеннаго плода, низменныя блага міра сего. Такое извращенное направленіе сердца—отвращеніе или невѣдѣніе вкуса во благахъ духовныхъ, преобладаніе чувственности, замѣчается во всѣхъ потомкахъ Адамовыхъ, такъ что человѣку нужно бываетъ много усилій, чтобы сохранить въ сердцѣ чистоту желаній и чувствованій, побѣдить чувственные помыслы и влеченія. *Отъ сердца*, извращеннаго грѣхомъ, *исходятъ*, по словамъ Спасителя, *помышленія злая, убійства, прелюбодѣянія, любодѣяніе, татьбы, лжесвидѣтельства, хулы* (Мѳ. 15, 19).

Такъ грѣхъ внесъ глубоко поврежденіе во все духовное существо человѣка, всѣ силы духа потерпѣли поврежденіе. Вслѣдствіе этого въ отправленіи духовныхъ силъ нарушились полное согласіе и цѣлесообразность; нѣкоторыя силы стали брать перевѣсъ надъ другими, напр. чувство, или воображеніе, или разсудочность; открылась внутренняя борьба человѣка съ самимъ собою. *Плоть бо похотствуетъ на духа*, говоритъ апостолъ о состояніи силъ въ естественномъ человѣкѣ, *духъ же на плоть; сія же другъ другу противятся, да не яже хощете, сія творите* (Гал. 5, 17). Самое тѣло вышло изъ совершеннаго повиновенія душѣ, получило неестественное преобладаніе надъ душею и увлекаетъ постоянно человѣка ко грѣху.

Кратко совокупность произведенныхъ грѣхомъ измѣненій въ духовной природѣ человѣка можно обозначить *поврежденіемъ образа Божія* въ человѣкѣ, внутренно соединеннаго съ духовными силами. Но нельзя допускать уничтоженія или совершенной потери человѣкомъ вслѣдствіе грѣха образа Божія. Существо человѣческое послѣ паденія не превратилось все въ грѣхъ, въ скверну, но удержало свою сущность [1]). Слѣды образа Божія, хотя затмившагося („нѣкія, такъ сказать, сотренія божественной печати", по выраженію митр. Филарета), сохранились и въ падшемъ человѣкѣ. На это указывается и въ самомъ Писаніи. Такъ, объ Адамѣ говорится, что онъ родилъ *сына по подобію своему и по образу своему* (Быт. 5, 3), откуда слѣдуетъ, что образъ Божій перешелъ на его сына и вообще на потомковъ его. Яснѣе то же видно изъ заповѣди Божіей, запрещающей пролитіе крови человѣческой: *проливаяй кровь человѣчу, въ ея мѣсто его проліется, яко во образъ Божій сотворихъ человѣка* (Быт. 9, 6).

Мысль объ остаткахъ добра въ природѣ падшаго человѣка раскрывается въ Писаніи и въ чертахъ болѣе подробныхъ. Такъ, тотъ же ап. Павелъ, указывающій на бытіе и дѣйствіе въ падшемъ человѣкѣ живого грѣховнаго начала, въ то же время учитъ, что и падшій человѣкъ *сослаждается закону Божію,* ненавидитъ зло, хочетъ добра и любитъ добро (Рим. 7, 15. 22). О язычникахъ онъ свидѣтельствуетъ, что они *закона* (откровеннаго) *не имуще, естествомъ законная творятъ* (Рим. 1, 19), повинуясь закону естественному и внушенію совѣсти. Въ частности, *разумъ* человѣка, хотя потерпѣлъ глубокое помраченіе, но въ немъ не исчезло самое стремленіе къ истинѣ и способность къ ея познанію, почему апостолъ называетъ безотвѣтными язычниковъ, не познавшихъ того, что можно знать о Богѣ (Рим.

---

[1]) „Вѣруемъ, учатъ восточные патріархи, что человѣкъ, падшій чрезъ преступленіе, уподобился безсловеснымъ скотамъ, то есть, помрачился и лишился совершенства и безстрастія, но не лишился той природы и силы, которую получилъ отъ преблагого Бога. Ибо въ противномъ случаѣ онъ сдѣлался бы неразумнымъ, и слѣдственно, не человѣкомъ: но онъ имѣетъ ту природу, съ которою сотворенъ, и природную силу, свободную, живую, дѣятельную, такъ что онъ по природѣ можетъ избирать и дѣлать добро, убѣгать и отвращаться зла" (Посл. 14 чл.).

1, 20). Исторія удостовѣряетъ, что и на дѣлѣ люди достигали познаній о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ, хотя и съ трудомъ. Равно сохранилась въ падшемъ человѣкѣ природная способность къ сознательному усвоенію истинъ откровенія. *Воля* человѣка хотя сдѣлалась болѣе удобопреклонною ко злу, чѣмъ къ добру, но не уничтожилась, такъ что и падшій человѣкъ въ извѣстной степени „по природѣ можетъ избирать и дѣлать добро, убѣгать и отвращаться зла“ (Посл. 14 чл.); „и теперь въ волѣ каждаго состоитъ—быть добрымъ и чадомъ Божіимъ, или злымъ и сыномъ діавола“ (Прав. испов. 27 вопр.). Бытіе въ падшемъ человѣкѣ не только свободы грѣшить, но и *свободы на добро* ясно утверждаетъ Писаніе; *еже хотѣти доброе, прилежитъ ми* (Рим. 7, 18), учитъ апостолъ, и это хотѣніе не всегда остается мертвымъ и безплоднымъ (Рим. 2, 14; Дѣян. 10, 1—7). Въ Писаніи не предлагалось бы убѣжденій дѣлать добро, заповѣдей, равно обѣтованій и угрозъ, если бы свобода извратилась до неспособности избирать и дѣлать добро. Господь, давая законы народу израильскому, исполненіе или неисполненіе ихъ предоставилъ свободной волѣ людей и заключилъ съ ними завѣтъ (Втор. 29, 1; сн. 30, 19—20). Самъ І. Христосъ влечетъ людей ко спасенію, но не насильно,—призываетъ къ себѣ хотящихъ войти въ Его царствіе и ищущихъ спасенія съ любовію, съ усердіемъ, съ усиліемъ (Мѳ. 11, 12. 28; 19, 17). Онъ стоитъ при дверяхъ сердца человѣческаго, но входитъ только къ тому, кто слышитъ Его призывающій гласъ, и съ готовностію отверзаетъ Ему двери сердца (Апок. 3, 20). Что грѣхъ Адамовъ не уничтожилъ свободы, въ томъ же удостовѣряетъ и собственное сознаніе каждаго человѣка. Сознаніе свободы сопровождаетъ нравственный поступокъ человѣка отъ начала до конца. Раскаяніе, являющееся послѣ совершенія грѣховнаго дѣла, также свидѣтельствуетъ о свободѣ воли,—въ царствѣ необходимости оно невозможно. Не совершенно извратилось и *сердце* человѣка въ падшемъ состояніи, не исчезли въ немъ *соуслажденіе закону Божію*, стремленія высшія, духовныя,—къ Богу и единенію съ Нимъ (отсюда всеобщность религіи), любовь къ добру (Рим. 2, 14. 15), и движенія, совѣсти, то осуждающія человѣка за грѣхъ (—2, 15), то хваляція законъ (—7, 16).

Итакъ, какъ ни глубоко грѣхъ повредилъ природу человѣка, но въ ней сохранились нѣкоторые остатки добра. Посему-то и въ таинствѣ искупленія не новая сотворена природа человѣческая, а та же обновлена, возрождена, возстановлена.

**Слѣдствія грѣхопаденія по отношенію къ тѣлу человѣка.**—Вслѣдствіе тѣсной связи души съ тѣломъ, грѣхъ произвелъ разстройство и въ тѣлесной природѣ человѣка. Онъ внесъ въ тѣло человѣка сѣмена всякаго рода болѣзней, усталости въ трудахъ, разслабленія и страданій (Посл. вост. патр. чл. 6). Послѣ паденія женѣ, какъ первой виновницѣ грѣха, Богъ опредѣлилъ такое наказаніе: *умножая умножу печали твоя, и воздыханія твоя: въ болѣзнѣхъ родиши чада* (Быт. 3, 16). Въ лицѣ Евы произнесено наказаніе всему роду человѣческому. И дѣйствительно, чадородіе всегда и вездѣ соединено не только съ сильнѣйшими страданіями, но и съ опасностями для жизни рождающей,—а часто сопровождается и самою смертію.

Но не чадородіе только, а и вообще болѣзни, поражающія родъ человѣческій, опредѣлены человѣку въ наказаніе за грѣхъ. *Се здравъ еси: ктому не согрѣшай, да не горше ти что будетъ* (Іоан. 5, 14), говорилъ І. Христосъ исцѣленному Имъ разслабленному, показывая тѣмъ зависимость болѣзней отъ грѣха. То же можно видѣть въ исчисленіи наказаній, имѣвшихъ постигнуть Израиля въ случаѣ отступленія его отъ закона (Втор. 28 гл.).

Завершеніемъ всякаго рода болѣзней, которымъ стало подвержено вслѣдствіе грѣха тѣло человѣка, является *тѣлесная смерть.* Смерть тѣла есть разлученіе души отъ тѣла: тѣло разрушается, подвергается тлѣнію и поглощается общею жизнію природы, а духъ восходитъ въ новую область бытія (Еккл. 12, 7). Такое разлученіе души отъ тѣла не есть законъ природы, установленный первоначально волею Творца. Союзъ души съ тѣломъ, по первоначальному устроенію Божію, долженъ былъ быть вѣчнымъ, какъ это подтверждается и христіанскимъ ученіемъ о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ (1 Кор. 15, 35—64). *Богъ смерти не сотвори* (Прем. 1, 13), Онъ *созда человѣка въ неистлѣніе* (—3, 23). Какъ созданный для жизни безсмерт-

ной, человѣкъ могъ остаться безсмертнымъ и по тѣлу, если бы не согрѣшилъ. Правда, тѣло его создано перстнымъ, и, слѣдовательно, по природѣ тлѣннымъ или смертнымъ (Быт. 3, 23; 1 Кор. 15, 48—49. 53—54), т. е. съ возможностію смерти, но безъ необходимости смерти. Не обладая безсмертіемъ по самой своей природѣ, или, какъ училъ различать блаж. Августинъ, *невозможностію смерти* (non posse mori), оно однако обладало при *возможности смерти* (posse mori), и *возможностію не умирать* (posse non mori),—безсмертіемъ условнымъ. Но эта возможность не умирать, съ утвержденіемъ его свободы въ добрѣ (при переходѣ ея, какъ училъ тотъ же св. отецъ, изъ состоянія posse non peccare въ состояніе non posse peccare), перешла бы въ невозможность смерти. Для этого въ раю насаждено было древо жизни, вкушеніе плодовъ котораго давало смертному по природѣ человѣческому тѣлу возможность не умирать (Быт. 3, 22). Но по паденіи прародителей Богъ удалилъ ихъ отъ древа жизни, служившаго орудіемъ и средствомъ сообщенія благодати, дававшей смертному по природѣ тѣлу силу вѣчной жизни. Вслѣдствіе этого тѣло сдѣлалось подверженнымъ дѣйствію разрушенія и смерти; возможность смерти съ потерею благодати, сообщавшей тѣлу возможность не умирать, перешла въ *необходимость смерти*. Смерть тѣла, слѣдовательно, явилась слѣдствіемъ и наказаніемъ грѣха. О такомъ происхожденіи смерти свидѣтельствуетъ и предупрежденіе божественной любви о томъ, что естественно и неизбѣжно должно будетъ послѣдовать за нарушеніемъ данной человѣку заповѣди о древѣ познанія: *въ оньже аще день снѣсте отъ него, смертію умрете* (Быт. 2, 17), равно и въ приговорѣ суда Божія надъ согрѣшившимъ прародителемъ: *въ потѣ лица твоего снѣси хлѣбъ твой, дондеже возвратишися въ землю, отъ нея же взятъ еси, яко земля еси, и въ землю отъидеши* (3, 19). Со времени этого приговора началось для прародителей состояніе смертности; вся ихъ жизнь съ этихъ поръ сдѣлалась непрестаннымъ приближеніемъ къ смерти, угасаніемъ и ослабленіемъ жизненныхъ силъ.

Смерть составляетъ удѣлъ и всего рода человѣческаго. Въ потомкахъ Адама смерть является уже слѣдствіемъ грѣха пра-

родителей и наказаніемъ за наслѣдуемую ими отъ Адама грѣховность, умножаемую личными грѣхами. Особенно ясно богооткровенное ученіе о происхожденіи смерти въ потомкахъ Адама выражено ап. Павломъ въ слѣдующихъ словахъ: *единѣмъ человѣкомъ грѣхъ* (ἡ ἁμαρτία) *въ міръ вниде, и грѣхомъ смерть, и тако смерть во вся человѣки вниде, въ немъ же вси согрѣшиша* (Рим. 5, 12). По мысли апостола, смерть есть слѣдствіе и наказаніе грѣха: въ началѣ исторіи человѣка не было грѣха, а потому не было и смерти. Въ міръ *грѣхъ вошелъ* какъ нѣчто новое, еще не существовавшее, вошелъ *черезъ одного человѣка*, т. е. черезъ Адама (Рим. 5, 14—19; 1 Кор. 15, 22). А *черезъ грѣхъ* (διὰ τῆς ἁμαρτίας) одного вступила въ міръ и смерть, *и тако* (οὕτως), т. е. не инымъ путемъ, а именно тѣмъ, что люди получили ἁμαρτία, *смерть во вся человѣки* (слѣдовательно, не исключая и младенцевъ) *вниде, въ немъ же вси согрѣшиша* (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον),—*потому что всѣ согрѣшили съ Адамомъ* или *въ Адамѣ*, какъ представителѣ всего человѣческаго рода, и согрѣшили именно тогда, когда согрѣшилъ онъ (аористъ—ἥμαρτον,—обычно примѣняется къ законченному акту минувшаго), а потому всѣ, не исключая младенцевъ, и умираютъ. Таковъ прямой смыслъ ученія апостола о происхожденіи смерти, подтверждаемый и другими его изреченіями. Смерть неразрывно соединена съ грѣхомъ: *оброцы* (τὰ ὀψώνια—плата, возмездіе) *грѣха* (τῆς ἁμαρτίας) *смерть* (Рим. 6, 23); смерть всеобща потому, что всѣ согрѣшили именно въ Адамѣ: *прегрѣшеніемъ единаго* (τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι) *мнози умроша* (Рим. 5, 15). И какъ бы въ предупрежденіе такого извращенія его ученія (у пелагіанъ и нѣкоторыхъ изъ протестантскихъ богослововъ), что всѣ грѣшатъ *по примѣру* Адама и потому умираютъ вслѣдствіе собственныхъ грѣховъ, апостолъ говоритъ: *до закона грѣхъ бѣ въ мірѣ: грѣхъ же не вмѣняшеся не сущу закону*, т. е. до закона нѣтъ сознанія грѣха. *Но царствова смерть отъ Адама даже до Моисея и надъ несогрѣшившими по подобію преступленія Адамова* (—5, 13—14). Слѣдовательно, смерть могла быть въ этомъ случаѣ наказаніемъ не за личные

грѣхи, а за грѣхъ Адама, въ которомъ безсознательно участвовали всѣ люди.

Такъ было понимаемо ученіе откровенія о происхожденіи смерти и христіанскою церковію. Въ V в., по поводу лжеученія пелагіанъ, утверждавшихъ, что люди умирали бы, если бы Адамъ и не согрѣшилъ, на помѣстномъ Карѳагенскомъ соборѣ (418 г.), правила котораго приняты вселенскою церковію, опредѣлено: „аще кто речетъ, яко Адамъ, первозданный человѣкъ, сотворенъ смертнымъ, такъ что, хотя бы согрѣшилъ, хотя бы не согрѣшилъ, умеръ бы тѣломъ, то есть вышелъ бы изъ тѣла, не въ наказаніе за грѣхъ, но по необходимости естества, да будетъ анаѳема" (123 пр.).

Осужденное церковію древне-пелагіанское воззрѣніе на смерть въ новѣйшее время имѣетъ защитниковъ среди натуралистовъ. По мнѣнію многихъ изъ нихъ смерть есть естественно необходимое явленіе, первоначально установленный всеобщій законъ природы, которому человѣкъ подчиненъ по тѣмъ же причинамъ, какъ и животныя. Но противъ такого взгляда рѣшительно свидѣтельствуетъ болѣзненность смерти и тотъ непреодолимый страхъ и ужасъ, который проникаетъ все существо человѣческое при ея приближеніи. При мысли о естественности смерти для человѣка навсегда останется неразрѣшимою загадкою, для чего же въ такомъ случаѣ установлено соединеніе на краткое время души съ тѣломъ, прерывающееся смертію вопреки присущей человѣку жаждѣ жизни? Какъ существо духовно-тѣлесное, человѣкъ, кромѣ физическихъ цѣлей жизни, имѣетъ духовныя, личныя. Но смертію разрушаются человѣческіе планы, его стремленія къ совершенству, расторгаются узы дружбы, любви, и пр. Можно ли допустить, чтобы все это было явленіемъ естественно-нормальнымъ, или первоначальнымъ устроеніемъ премудраго и всеблагаго Творца міра?

**Слѣдствія грѣхопаденія по отношенію къ внѣшнему благосостоянію человѣка. Физическое зло.**—Грѣхопаденіе отразилось пагубными слѣдствіями по отношенію къ внѣшнему благосостоянію какъ самихъ прародителей, такъ и ихъ потомковъ. Грѣхъ разстроилъ ихъ внѣшнее благосостояніе. Такъ, вслѣдъ за

грѣхопаденіемъ прародителей Богъ изгналъ ихъ изъ рая сладости въ мѣсто обитанія, общее со всѣми животными, чтобы человѣкъ воздѣлывалъ землю (Быт. 3, 23), поселивъ ихъ въ виду рая и *пристави херувима и пламенное оружіе обращаемое, хранити путь древа жизни* (Быт. 3, 22—24). Внѣрайское состояніе прародителей нашихъ, безъ сомнѣнія, должно было рѣзко отличаться отъ состоянія ихъ въ саду Эдемскомъ. Съ потерею сада они теряли два главныя условія внѣшняго благополучія: изобиліе во всемъ, что потребно для тѣлесной жизни, и предохранительное средство отъ всякихъ недуговъ, отъ старости и отъ самой смерти тѣлесной. Вмѣстѣ съ симъ много умалилась и ослабѣла, хотя и не уничтожилась, власть человѣка надъ тварію. Основаніемъ царственной власти человѣка надъ всею природою былъ образъ Божій. Съ омраченіемъ образа Божія въ человѣкѣ грѣхомъ необходимо должна была умалиться и власть надъ природою. Стихіи и силы природы, покорныя человѣку невинному и для него безвредныя, послѣ его паденія не могли не дѣйствовать болѣе или менѣе разрушительно на его тѣло. Потому-то въ раю Адамъ и жена его не имѣли нужды ни въ какой одеждѣ, но по паденіи *сотвори Господь Богъ Адаму и женѣ его ризы кожаны, и облече ихъ* (Быт. 3, 21). Такъ открылось въ природѣ начало болѣзненныхъ и разрушительныхъ вліяній на жизнь и благосостояніе человѣка. Точно также животныя, прежде бывшія покорными человѣку, какъ своему царю (подобно тому, какъ, напр., дикіе звѣри являлись покорными облагодатствованнымъ отшельникамъ), при видѣ его, ниспавшаго въ рабство грѣху, уже перестали чувствовать инстинктивно его превосходство, силу и власть, а при готовности умерщвлять ихъ и похищать у нихъ собственное ихъ—кожу и шерсть для одѣянія своего,—стали или убѣгать отъ него, какъ отъ болѣе сильнаго, или нападать на него, какъ на относительно слабаго, и вообще вредить ему. „Впрочемъ, говоритъ св. *Златоустъ*, Богъ лишилъ его (падшаго человѣка) не всей части и отъялъ у него не всю власть, но изъялъ изъ подъ начальства его тѣхъ животныхъ, которыя не очень пригодны ему для его потребностей“ (На Быт. III, 2).

Этимъ не ограничились слѣдствія грѣхопаденія по отношенію къ внѣшнему благосостоянію человѣка. Сверхъ сего, Богу угодно было для достиженія своихъ премудрыхъ цѣлей и въ наказаніе человѣка за грѣхъ расширить особымъ дѣйствіемъ Своего всемогущества область явленій, которыя имѣютъ вредное, болѣзненное или разрушительное вліяніе на существа живыя и чувствующія, или явленій т. н. *физическаго зла. Проклята земля въ дѣлѣхъ твоихъ*, сказалъ Богъ Адаму по грѣхопаденіи, *въ печалѣхъ снѣси тую вся дни живота твоего: тернія и волчцы возраститъ тебѣ, и снѣси траву сельную. Въ потѣ лица твоего снѣси хлѣбъ твой, дондеже возвратишися въ землю, отъ неяже взятъ еси* (Быт. 3, 17—19). Вслѣдствіе проклятія земля лишилась нѣкоторыхъ благъ, дарованныхъ ей благословеніемъ Творца при ея сотвореніи: Богъ умалилъ въ ней силу плодородія и въ извѣстной Ему мѣрѣ поставилъ ее въ условія, менѣе для нея благопріятныя, чѣмъ въ какихъ находилась земля благословенная, какъ показываютъ слова проклятія. Но дѣйствіе проклятія простирается гораздо далѣе, чѣмъ на одно плодородіе земли. Апостолъ свидѣтельствуетъ: *чаяніе твари* (тварь съ надеждою ожидаетъ) *откровенія сыновъ Божіихъ чаетъ: суетѣ бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю, на упованіи, яко и сама тварь свободится отъ работы истлѣнія въ свободу славы чадъ Божіихъ. Вѣмы бо, яко вся тварь (съ нами) совоздыхаетъ и сболѣзнуетъ даже донынѣ* (Рим. 8, 19—22). Но рабство тлѣнію не ограничивается только произращеніемъ тернія и волчцевъ. Оно открывается въ особенности въ такихъ явленіяхъ, какъ губительныя дѣйствія стихій на живыя и чувствующія существа, моровыя повѣтрія, разрушительныя землетрясенія и наводненія, насильственная смерть,— вообще всѣ частныя уклоненія отъ законовъ и цѣлей физическаго устройства міра. Рабство это такъ тяжело и изнурительно для тварей, что при концѣ міра вся тварь является пророческому созерцанію обветшавшею и распадающеюся отъ ветхости, подобно обветшавшей одеждѣ: *вся яко риза обетшаютъ, и яко одежду свіеши я, и измѣнятся* (Пс. 101, 27; сн. Ис. 51, 6). Подъ этимъ образомъ обветшанія скрывается та мысль, что проклятая

тварь, подъ игомъ тяжкой работы тлѣнію, потеряла свою юную красоту, которою сіяла земля благословенная, и оскудѣлъ въ ней избытокъ силъ и совершенствъ, дарованныхъ ей благословеніемъ Творца.

Что сила проклятія простирается далѣе, чѣмъ на одно плодородіе, это подтверждается и тѣмъ, что настоящій міръ, по ученію откровенія, подвергнется преобразованію или очищенію посредствомъ огня, и явится въ обновленномъ видѣ: *нова небесе и новы земли по обѣтованію Его чаемъ* (2 Петр. 3, 10—13). Слѣдовательно, проклятіе такъ сильно и далеко проникло въ тварь, что для нея необходимо огненное очищеніе, и такъ глубоко сокрыты въ подвергшейся проклятію твари ея первобытная красота и совершенство, что, по снятіи съ нея проклятія, она явится какъ будто совершенно иною или новою. Но съ точностію опредѣлить свойства и степень измѣненія природы по силѣ и дѣйствію проклятія невозможно, такъ какъ не видѣли благословенной земли въ ея первобытной славѣ и красотѣ.

## § 87. Переходъ грѣха на весь человѣческій родъ. Первородный грѣхъ.

Всѣ люди происходятъ отъ Адама, согрѣшившаго и осужденнаго. Посему каковыми сдѣлались прародители по грѣхопаденіи своемъ, таковыми являются на свѣтъ и всѣ ихъ потомки. Всѣ рождаются не только чуждыми первобытнаго (райскаго) состоянія невинности и блаженства, но и съ грѣховнымъ наслѣдственнымъ поврежденіемъ своей духовно-тѣлесной природы, и потому—*чадами гнѣва Божія по естеству* (Еф. 2, 3). Прирожденная грѣховность, путемъ рожденія переходящая отъ предковъ къ потомкамъ (peccatum habitule), вмѣстѣ съ виною (culpa retus) или осужденіемъ грѣха въ Адамѣ, извѣстна подъ именемъ *грѣха первороднаго* или *прирожденнаго* (peccatum originale vel innatum). За этотъ грѣхъ всѣ потомки Адама находятся подъ дѣйствіемъ гнѣва Божія, осуждены на болѣзни, скорби, на смерть временную и вѣчную.

Первородный грѣхъ въ потомкахъ первозданной четы, очевидно, не тождественъ съ грѣхомъ самихъ прародителей. Адамъ, нарушивши заповѣдь Божію, совершилъ и *личное грѣховное дѣйствіе*, повергнулъ *въ грѣховное состояніе* и свою богосозданную природу. Но потомки Адама не участвовали своимъ сознаніемъ и свободою въ грѣховномъ дѣйствіи Адама, а посему и наслѣдственный грѣхъ въ потомкахъ Адама должно полагать не въ грѣховномъ дѣйствіи Адама (peccatum actuale) и вмѣненіи имъ въ вину этого дѣйствія, а въ *грѣховномъ состояніи природы* (peccatum habituale), съ которымъ и въ которомъ рождаются всѣ люди, или въ наслѣдственной грѣховной порчѣ и растлѣніи природы, въ которой обитаетъ грѣхъ (ἁμαρτία, vitiositas), какъ нѣкоторое живое начало, съ силою влекущее къ совершенію личныхъ грѣховъ, вмѣстѣ съ *виною* (culpa reatus) или осужденіемъ его въ Адамѣ. „Поелику въ состояніи невинности всѣ люди были въ Адамѣ, то какъ скоро онъ согрѣшилъ, въ немъ и всѣ стали *въ грѣховное состояніе*. А посему не только грѣху подвержены, но и *наказанію за грѣхъ*“ (Испов. 1, 24).

Наслѣдственная грѣховность человѣка и вмѣненіе оной въ вину издавна была предметомъ споровъ и пререканій, а нѣкоторымъ казалась даже неразрѣшимымъ недоумѣніемъ. Въ древности противъ прирожденности грѣха особенно сильно возставали еретики, извѣстные подъ именемъ пелагіанъ. Они утверждали, что Адамъ своимъ грѣхомъ растлилъ и повредилъ только свою собственную природу, но это поврежденіе нисколько не простирается на его потомковъ. Въ новѣйшее время мнѣніе о состояніи естественнаго совершенства природныхъ силъ человѣка утверждается раціоналистами. Но если бы дѣйствительно состояніе человѣческой природы было состояніемъ естественнаго совершенства (нормальнымъ) и не тяготѣло надъ человѣчествомъ осужденіе грѣха праведнымъ судомъ, то не было бы надобности въ искупленіи,— тогда христіанство разрушилось бы въ самыхъ основахъ. Дѣйствительность искупленія предполагаетъ дѣйствительность первороднаго грѣха и вмѣненіе его въ вину человѣку. И церковь, на основаніи яснаго ученія откровенія, всегда признавала какъ *дѣйствительность* первороднаго грѣха, такъ и *вмѣняемость* его *всѣмъ потомкамъ* Адама.

## § 88. Дѣйствительность первороднаго грѣха, его всеобщность и способъ распространенія.

I. Что родъ человѣческій дѣйствительно подлежитъ грѣху первородному, въ Писаніи эта истина выражена ясно. Правда, здѣсь нѣтъ наименованія наслѣдуемой отъ прародителей порчи и растлѣнія природы грѣхомъ первороднымъ, но самая мысль о всеобщей порчѣ человѣческой природы и связи оной съ преступленіемъ Адама утверждается въ многочисленныхъ свидѣтельствахъ ветхаго и новаго завѣта.

Такъ, Писаніе свидѣтельствуетъ, что грѣхъ, составляетъ *всеобщее* достояніе человѣческаго рода съ самой глубокой древности. О нравственномъ состояніи допотопнаго человѣчества бытописатель говоритъ: *и увидѣлъ Господь, что велико развращеніе человѣковъ на землѣ, и что всѣ мысли и помышленія сердца ихъ были зло во всякое время. Земля растлилась предъ лицемъ Божіимъ, и наполнилась земля злодѣяніями: ибо всякая плоть извратила путь свой на землѣ* (Быт. 6, 5. 11. 12). По окончаніи потопа сказалъ Іегова: *не буду больше проклинать землю за человѣка, потому что помышленія сердца человѣческаго—зло отъ юности его* (—8, 21). Исторія послѣпотопнаго человѣчества и въ частности избраннаго народа Божія, содержащаяся въ Библіи, показываетъ, что и послѣпотопный человѣческій родъ своими пороками и беззаконіями нисколько не уступалъ допотопному человѣчеству. О всеобщей грѣховности священные писатели свидѣтельствуютъ: *вси уклонишася, вкупѣ непотребни быша: нѣсть творяй благое, нѣсть до единаго* (Пс. 52, 4; сн. 13, 3; 129, 3; 142, 2; Рим. 3, 10—12). Соломонъ спрашиваетъ: *кто похвалится чисто имѣти сердце, или кто дерзнетъ рещи чиста себе быти отъ грѣховъ* (Притч. 20, 9)? и отвѣчаетъ: *нѣсть человѣкъ праведенъ на земли, иже сотворитъ благое, и не согрѣшитъ* (Еккл. 7, 20; сн. 3 Цар. 8, 46). Народъ израильскій Господь называетъ *отступникомъ* отъ Него *съ самаго чрева матерняго* (Ис. 48, 8). Но такими же грѣшниками съ самаго рожденія являются и другіе народы, Израиль—не исключе-

ніе изъ всего человѣчества (сн. Пс. 57, 4). По словамъ апостола: *іудеи же и еллины вся подъ грѣхомъ,... вси бо согрѣшиша и лишени суть славы Божія* (Рим. 3, 9. 23; ср. Гал. 3, 22). *Аще речемъ, яко грѣха не имамы, себе прельщаемъ, и истины нѣсть въ насъ* (1 Іоан. 1. 8).

Свидѣтельство откровенія о грѣховности всего рода человѣческаго подтверждаетъ и всеобщая исторія народовъ и человѣческихъ обществъ. Эта исторія есть не что иное, какъ описаніе, съ одной стороны, пороковъ человѣческихъ во всѣхъ родахъ и видахъ, съ другой—казней за сіе,—безчисленныхъ переворотовъ и бѣдствій. Во всѣхъ древнихъ религіяхъ зло считается явленіемъ всеобщимъ, почему жертвы, какъ средства, смягчающія гнѣвъ Божій за грѣхи человѣческіе, являются принадлежностію всѣхъ религій, а нѣкоторыя изъ религій имѣютъ и ученіе объ искупленіи отъ грѣха (напр. буддійская). Равно и языческіе мудрецы (Сократъ, Платонъ, Аристотель, Сенека, Цицеронъ и др.) жаловались на всеобщее поврежденіе природы человѣческой (вполнѣ подтверждая изображеніе религіозно-нравственнаго состоянія языческаго міра въ Рим. 1, 18—32). О всеобщей грѣховности свидѣтельствуетъ и постоянный ежедневный опытъ и наблюденіе надъ людьми.

Всеобщность грѣха ясно указываетъ на грѣховную поврежденность человѣческой природы. Откровеніе прямо и ясно поставляетъ всеобщее растлѣніе человѣческой природы въ связь съ преступленіемъ Адамовымъ.

Такъ, пр. Давидъ говоритъ: *се бо въ беззаконіихъ* (съ евр. въ беззаконіи) *зачатъ есмь и во грѣсѣхъ* (во грѣхѣ) *роди мя мати моя* (Пс. 50, 7). Нельзя понимать этихъ словъ такъ, будто Давидъ жалуется на незаконное свое происхожденіе отъ родителей, потому что онъ рожденъ отъ законнаго супружества. Равно нельзя разумѣть здѣсь и личнаго грѣха Давида, ибо говорится о грѣхѣ, въ которомъ онъ родился. Остается признать, что Давидъ говоритъ о грѣхѣ наслѣдственномъ, который является въ человѣкѣ съ самаго рожденія, даже съ самаго зачатія,—о нечистотѣ, свойственной не ему только, но и каждому человѣку (Пс. 13, 1—3, 52, 3—4).

I. Христосъ въ бесѣдѣ съ Никодимомъ училъ: *аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе: рожденное отъ плоти плоть есть, и рожденное отъ Духа духъ есть* (Іоан. 3. 5—6; ср. 1, 12—13). *Слово плоть* (σάρξ) на языкѣ св. Писанія какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта (при употребленіи въ нравственномъ смыслѣ), обозначаетъ всего вообще человѣка, съ его чувственностію, съ его умомъ, со всѣми его и чувственными и духовными стремленіями, настроеніями и дѣйствіями, противными закону Божію,—особенное грѣховное состояніе духовно-тѣлесной природы (Быт. 6, 3; Рим. 7 и 8 гл.; Гал. 3, 3; 5, 19—21 и др.). Изъ такого состоянія человѣкъ не можетъ выдти, хотя бы даже родился во второй разъ, потому что *рожденное отъ плоти есть плоть,* т. е. человѣкъ, родившійся отъ плотского, грѣховнаго человѣка, по своей природѣ остается такимъ же плотскимъ, грѣховнымъ человѣкомъ, какъ и родившій. Грѣховная порча наслѣдственно передается путемъ естественнаго рожденія отъ поколѣнія къ поколѣнію.

Но съ особенною подробностію и ясностію ученіе о наслѣдственности первороднаго грѣха раскрыто ап. Павломъ (Рим. 5, 12—21). Апостолъ училъ: *единѣмъ* (δἰ ἑνός) *человѣкомъ грѣхъ* (ἡ ἁμαρτία) *въ міръ вниде, и грѣхомъ смерть, и тако смерть во вся человѣки вниде, въ немъ же вси согрѣшиша... Прегрѣшеніемъ единаго* (τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι) *мнози умроша... Единаго прегрѣшеніемъ во вся человѣки вниде осужденіе... Ослушаніемъ единаго человѣка* (διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου) *грѣшни быша мнози* (—12. 15. 18. 18 ст.). Въ этихъ немногихъ изреченіяхъ апостола весьма точно указывается: 1) что грѣхъ вошелъ въ міръ *черезъ единаго* (δἰ ἑνός) человѣка—Адама (14 ст.), т. е. въ немъ, какъ родоначальникѣ, причина наклонности ко грѣху, господствующей во всѣхъ людяхъ, а не въ нихъ самихъ; 2) что грѣхъ, вошедшій во всѣхъ потомковъ Адама, есть ἁμάρτία—расположеніе ко грѣху, или,—по другимъ изреченіямъ апостола,—нѣкоторое *живое грѣховное начало* (ἡ οἰκοῦσα ἁμαρτία — 7, 20), которое живетъ во плоти (18 ст.), живетъ до самой смерти или разрѣшенія души отъ тѣла

(24 ст.) и подчиняетъ своей власти ихъ личную волю (15—23 ст.). Эта грѣховность природы есть нѣчто отличное отъ грѣховнаго поступка Адама (личный грѣхъ Адама апостолъ обозначаетъ словами: παράπτωμα, также—παρακοή и παράβασις Ἀδάμ—5, 14). Въ потомкахъ Адама грѣховность (ἁμαρτία) есть наслѣдуемое прирожденное свойство природы, располагающее и увлекающее къ личнымъ грѣхамъ, а въ Адамѣ, напротивъ, личная сторона грѣха предшествовала и произвела грѣховность природы; 3) что съ наслѣдуемою потомками Адама грѣховностію природы перешло съ Адама на все его потомство *осужденіе* (κατάκριμα) за грѣхъ, равно и *наказаніе* за грѣхъ—смерть, ибо ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον—*въ немъ вси согрѣшиша*, т. е. съ Адамомъ и въ Адамѣ, когда онъ преступилъ божественную заповѣдь (согрѣшили не личнымъ сознаніемъ и свободою). Но, конечно, не могло бы тяготѣть надъ людьми осужденіе грѣха Адамова, если бы не былъ свойственъ имъ и самый грѣхъ прародителей, равно не могли бы они терпѣть и смерть, какъ наказаніе за грѣхъ Адама (терпятъ оную и *не согрѣшившіе по подобію преступленія Адама*,—14 ст.), если бы всѣ, не исключая и младенцевъ, не наслѣдовали самаго грѣха.

II. Ученіе откровенія о грѣховной порчѣ, перешедшей отъ Адама на всѣхъ людей, въ церкви содержалось и исповѣдывалось съ самыхъ первыхъ вѣковъ. Свидѣтельствомъ этого служитъ существующій въ церкви съ первыхъ вѣковъ *обычай крестить младенцевъ*. Крещеніе церковь всегда совершала *во оставленіе грѣховъ* (in remissionem peccatorum). О такомъ значеніи крещенія младенцевъ свидѣтельствовали не только отдѣльные учители древней церкви, но засвидѣтельствовалъ цѣлый *помѣстный соборъ* (изъ 66 еп.), бывшій въ 252 г. *въ Карѳагенѣ* подъ предсѣдательствомъ св. Кипріана. На соборѣ было постановлено „не возбранять (крещенія) младенцу, который, едва родившись, ни въ чемъ не согрѣшилъ, кромѣ того, что, происшедши отъ плоти Адама, воспріялъ заразу древней смерти чрезъ самое рожденіе, и который тѣмъ удобнѣе приступаетъ (по сравненію съ взрослыми) къ пріятію отпущенія грѣховъ, что ему отпущаются не собственные, а чужіе“. (Пис. Кипр. 59, къ Фиду). А въ одномъ изъ правилъ со-

бора противъ пелагіанъ (Кареагенскаго 418 г., принятаго вселенскою церковію) говорится: „кто отвергаетъ нужду крещенія малыхъ и новорожденныхъ отъ матерней утробы дѣтей, или говоритъ, что хотя они и крещаются во отпущеніе грѣховъ, но отъ прародительскаго Адамова грѣха не заимствуютъ ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытія, тотъ да будетъ анаѳема" (124 прав.). Ясно выраженная въ этомъ опредѣленіи вѣра въ переходъ наслѣдственной грѣховной порчи отъ Адама ко всѣмъ людямъ чрезъ самое ихъ рожденіе была вѣрованіемъ всей древней церкви. И эта вѣра такъ глубоко была заложена въ сознаніе церкви, что пелагіане, по свидѣтельству *блаж. Іеронима*, должны были опасаться, чтобы толпа не побила ихъ камнями за отверженіе догмата о первородномъ грѣхѣ, если бы они публично высказали это. (Прот. пелаг. III, 17).

III. Ученіе откровенія и церкви о *наслѣдственности* грѣховной порчи и ея слѣдствій,—болѣзней, бѣдствій жизни, смерти, не заключаетъ въ себѣ ничего неудобопріемлемаго и для здраваго мышленія. Передача отъ родителей къ дѣтямъ,—и не только дѣтямъ, но и позднѣйшимъ поколѣніямъ (внукамъ, правнукамъ и т. д.) извѣстныхъ душевныхъ свойствъ, извѣстныхъ порочныхъ наклонностей, а также и тѣлесныхъ недостатковъ (напр. предрасположенія къ извѣстнымъ болѣзнямъ)—явленіе совершенно обычное. Было бы неестественно съ чисто психологической точки зрѣнія, если бы поврежденіе нравственной природы прародителей человѣческаго рода чрезъ грѣхъ осталось только при нихъ и прошло безслѣдно для ихъ потомства, не коснувшись его. „Какъ отъ зараженнаго источника естественно течетъ зараженный потокъ", учитъ *Прав. Катихизисъ*, „такъ отъ родоначальника, зараженнаго грѣхомъ и потому смертнаго, естественно происходитъ зараженное грѣхомъ и потому смертное потомство" (о 3 чл.). Равно нѣтъ ничего неудобопріемлемаго для разума и въ томъ, что потомки Адама, какъ рожденные послѣ паденія, не пользуются преимуществами райскаго, невиннаго состоянія, подвержены болѣзнямъ и смерти, испытываютъ разнообразныя скорби и бѣдствія. Наслѣдуя зараженную грѣхомъ природу, всѣ они пріумножаютъ наслѣдственную грѣховность личными грѣхами, а потому естест-

венно терпятъ наказанія за грѣхъ, осужденный въ Адамѣ, какъ родоначальникѣ. Подобное бываетъ и въ условіяхъ обычной жизни, когда, напр., дѣти, родившіяся у людей, разжалованныхъ за какія-нибудь преступленія или лишенныхъ тѣхъ или другихъ правъ, пріобрѣтенныхъ до совершенія преступленія, не пользуются тѣми правами, какими пользовались ихъ родители до разжалованія, и это не находятъ противорѣчащимъ требованіямъ справедливости.

## § 89. Вмѣненіе первороднаго грѣха.

Грѣхъ первородный вмѣняется человѣку. По ученію откровенія и церкви, всѣ люди рождаются не только съ наслѣдственною грѣховною поврежденностію своей природы, но и *виновными предъ Богомъ* за свое грѣховное состояніе,—находятся подъ дѣйствіемъ проклятія Божія или осужденія грѣха въ Адамѣ праведнымъ судомъ Божіимъ.

I. Въ откровеніи можно находить ясныя указанія на вмѣненіе въ вину человѣку наслѣдственной грѣховности его. По словамъ Спасителя, *аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе: рожденное отъ плоти плоть есть* (Іоан. 3, 5—6), а ев. Іоаннъ учитъ о Богѣ Словѣ, что Онъ *даде область чадомъ Божіимъ быти* тѣмъ, которые *не отъ крове, не отъ похоти плотскія, ни отъ похоти мужескія, но отъ Бога родишася* (—1, 12—13). Въ этихъ изреченіяхъ проводится мысль, что наслѣдственная порча наказывается правдою Божіею, ибо лишаетъ человѣка благъ царства Божія, по причинѣ, конечно, внутренней неспособности людей пользоваться дарами Божіими, иначе,—обрекаетъ человѣка на духовную смерть.

Но болѣе прямо выражаетъ мысль о вмѣняемости первороднаго грѣха ап. Павелъ. Такъ, онъ утверждаетъ, что смерть перешла отъ Адама на всѣхъ людей потому, что *въ немъ вси согрѣшиша* (Рим. 5, 12),—согрѣшили не сознательнымъ и свободнымъ участіемъ въ его грѣхѣ, но своею природою, ибо по природѣ всѣхъ людей можно и нужно представлять существовавшими въ Адамѣ, въ формѣ общечеловѣческой природы. Если же всякій человѣкъ своею природою участвовалъ съ Адамомъ и въ

Адамѣ въ его преступленіи, то, конечно, навлеченные на природу перваго человѣка гнѣвъ Божій и осужденіе простираются и на всѣхъ потомковъ Адама. И апостолъ прямо учитъ, что *единаго прегрѣшеніемъ во вся человѣки вниде осужденіе* (Рим. 5, 18), *ослушаніемъ единаго грѣшни быша мнози*—собственно всѣ (19 ст.), т. е. по дѣйствію одного проступка Адамова распространилось осужденіе на всѣхъ, всѣ стали грѣшными. Дѣлаемое же апостоломъ противопоставленіе тяготѣющаго надъ всѣми осужденія за грѣхъ единаго оправданію *единѣмъ І. Христомъ* (15—21 ст.) для жизни *вѣчной* показываетъ, что осужденіе наше въ Адамѣ, по его ученію, есть осужденіе вѣчное (—8, 19—22).

По словамъ того же апостола всѣ, вѣрующіе въ І. Христа, до своего обращенія ко Христу, были *естествомъ чада гнѣва* (τέκνα φύσει ὀργῆς) *Божія, якоже и прочіи*, т. е. не увѣровавшіе (Еф. 2, 3). Если всѣ невозрожденные *по естеству*, а не вслѣдствіе только того, что *вси жихомъ иногда* (нѣкогда) *въ похотехъ плоти нашея*, т. е. пріобрѣтенныхъ грѣховныхъ навыкахъ, *чада гнѣва Божія,*—присуждены къ наказанімъ, то очевидно, что наслѣдственная грѣховность природы вмѣняется въ вину человѣку. Онъ же свидѣтельствуетъ: *вси согрѣшиша и лишени суть славы Божія* (Рим. 3, 23), т. е. всѣ люди, какъ грѣшники, остаются безъ прославленія Богомъ, и, слѣдовательно, находятся подъ дѣйствіемъ усужденія или гнѣва Божія.

Наконецъ, по ученію апостола, надъ всѣми потомками Адама тяготѣютъ *наказанія* (а не просто только слѣдствія) грѣха, какъ владычество смерти и *надъ несогрѣшившими по примѣру Адама,* не исключая не имѣющихъ личныхъ грѣховъ младенцевъ (Рим. 5, 12—15), и вообще разнообразныя страданія (—8, 17—18). Даже природа вещественная *совоздыхаетъ и соболѣзнуетъ даже донынѣ* за грѣхъ человѣка и, слѣдовательно, находится подъ гнѣвомъ Божіимъ (—22 ст.). Всѣмъ этимъ ясно предполагается вмѣняемость въ вину человѣку наслѣдственной грѣховности.

Согласно съ свидѣтельствами откровенія и въ церкви христіанской всегда признаваема была вмѣняемость въ вину первороднаго грѣха. Выраженіемъ такого убѣжденія и служитъ крещеніе младенцевъ.

II. Вмѣненіе въ вину потомкамъ Адама первороднаго грѣха, въ которомъ они не участвовали не только сознаніемъ, но и бытіемъ, заключаетъ въ себѣ много таинственнаго, сокрытаго въ глубинахъ совѣтовъ Божіихъ [1]. Полное и отрадное для сердца разрѣшеніе этой тайны—въ тайнѣ искупленія. Вмѣненіе благодати и заслугъ Искупителя—второго Адама соотвѣтствуетъ вмѣняемости вины перваго Адама. И Писаніе не говоритъ ясными словами объ основаніяхъ вмѣнѣнія грѣха Адамова его потомкамъ. Однако въ Писаніи, преимущественно въ ученіи ап. Павла, даны нѣкоторыя руководственныя указанія къ уразумѣнію основаній и существа вмѣненія потомкамъ Адама въ вину первороднаго грѣха.

Апостолъ свидѣтельствуетъ, что всѣ потомки Адама суть *чада гнѣва Божія по естеству* (Еф. 2, 3). Этимъ, конечно, онъ показываетъ то, что въ чистой богосозданной природѣ человѣческой произведено разстройство. Такое разстройство въ твореніи Божіемъ не можетъ быть предметомъ благоволенія Божія, а должно быть, по требованію правды Божіей, предметомъ гнѣва Божія. А такъ какъ каждый изъ потомковъ Адама наслѣдуетъ отъ Адама зараженную грѣхомъ природу, то на природѣ каждаго изъ нихъ должно тяготѣть и осужденіе или гнѣвъ Божій. Но, конечно, до проявленія сознанія и свободы въ человѣкѣ эта грѣховность остается только свойствомъ природы, не проявляется въ личныхъ грѣхахъ; посему на ней собственно и тяготѣетъ осужденіе Божіе, есть *вмѣненіе природѣ*, но *не личности*, ибо нѣтъ до этого времени личныхъ преступленій: *грѣхъ не вмѣняшеся не сущу закону* (Рим. 5, 13). Отсюда-то объясняется владычество смерти даже надъ самыми младенцами, которымъ присуща лишь грѣховность природы, хотя она и остается въ нихъ не проявленною или скрытою, но нѣтъ личной грѣховности и виновности.

По другому наставленію апостола, въ природѣ падшаго обитаетъ нѣкоторое живое начало грѣховныхъ дѣйствій, *законъ*, *про-*

---

[1]) *Блаж. Августинъ*, имѣя въ виду особенно эту сторону догмата о первородномъ грѣхѣ, замѣчалъ: „нѣтъ ничего извѣстнѣе ученія церкви о первородномъ грѣхѣ,—но въ то же самое время и нѣтъ ничего таинственнѣе и недоступнѣе этого ученія для обыкновеннаго человѣческаго пониманія“ (De morib eccles. XXII cap.).

*тиво воюющъ закону ума нашего*; какъ только человѣкъ получаетъ возможность свободно, такъ или иначе, отнестись къ грѣху природы, то послѣдній, порабощая волю человѣка, дѣлаетъ его своимъ орудіемъ, — *плѣнникомъ закона грѣховнаго* (Рим. 7, 15 — 23). Однако это совершается не безъ сознательнаго соизволенія на грѣхъ самого человѣка. Съ остатками образа Божія въ падшемъ не уничтожилась нравственная свобода. Отсюда слѣдуетъ, что каждый изъ потомковъ Адама свободнымъ дѣйствіемъ своей воли пріобщаетъ себя къ его грѣху, и дѣлаетъ грѣховность природы своимъ *личнымъ грѣхомъ*. Если же наслѣдственная грѣховность господствуетъ въ потомкахъ Адама не безъ зависимости отъ ихъ свободы, то,—слѣдовательно, можетъ и вмѣняться какъ грѣхъ въ собственномъ смыслѣ. Но это же ведетъ къ заключенію, что степень вмѣненія и осужденія наслѣдственнаго грѣха соразмѣрна съ степенью участія личнаго сознанія и свободы каждаго человѣка въ развитіи грѣха въ его природѣ. Подтвержденіе такого пониманія существа и условій вмѣненія людямъ наслѣдственной грѣховности можно находить: 1) въ изреченіяхъ Самого Спасителя о нравственномъ состояніи младенцевъ (Мѳ. 18, 3—5; 19, 13—15); *таковыхъ бо есть царство небесное*, говорилъ о нихъ Спаситель, чѣмъ рѣшительно осуждается мнѣніе тѣхъ, которые не различаютъ степеней вины и осужденія; 2) въ свидѣтельствѣ апостола, что, хотя всѣ люди и рождаются чадами гнѣва Божія по естеству, но что каждый человѣкъ *самъ себѣ собираетъ гнѣвъ въ день гнѣва и откровенія праведнаго суда Божія* (Рим. 2, 5), особенно же 3) въ противопоставленіи тѣмъ же апостоломъ осужденія природы нашей въ Адамѣ оправданію, которое пріобрѣтено для насъ Христомъ: *единаго оправданіемъ во вся человѣки вниде оправданіе,.. послушаніемъ единаго праведни будутъ мнози* (Рим. 5, 18. 19). Но оправданіе человѣчества во Христѣ совершается не непосредственнымъ и внѣшнимъ вмѣненіемъ всѣмъ людямъ праведности Христовой, или плодовъ Его искупительныхъ заслугъ, но при самодѣятельномъ участіи самого человѣка. Отсюда можно выводить, что и первородный грѣхъ вмѣняется не безъ зависимости отъ нашей свободы.

Такимъ образомъ, основаніемъ вмѣненія грѣха Адамова потомкамъ его служитъ, съ одной стороны, безпредѣльная святость и правда Божія, преслѣдующая и осуждающая разстройство, происшедшее въ чистой и совершенной богосозданной природѣ человѣческой, а съ другой стороны—личное свободное согласіе на грѣхъ каждаго человѣка, ибо *нѣтъ праведнаго ни одного* (Рим. 3, 10), *всѣ согрѣшили* (13 ст.). Самое вмѣненіе и осужденіе имѣютъ свои степени.

У древнихъ отцевъ нѣкоторое подтвержденіе такого пониманія основаній вмѣненія наслѣдственнаго грѣха можно видѣть въ разсужденіяхъ о судьбѣ некрещенныхъ умершихъ младенцевъ (см. у Григорія Б. Сл. 40, у Григорія Нис. „О младенцахъ, преждевременно похищаемыхъ смертію“).

## § 90. Ученіе западныхъ исповѣданій о первородномъ грѣхѣ.

Западными христіанскими исповѣданіями содержится отличное отъ ученія православной церкви пониманіе существа первороднаго грѣха и его слѣдствій. Римская церковь уклонилась въ принятомъ ею воззрѣніи на первородный грѣхъ въ сторону древняго пелагіанства, а протестантство усвоило крайности ученія блаж. Августина.

**Римско-католическое ученіе.**—Въ западной церкви ученіе о первородномъ грѣхѣ сдѣлалось предметомъ особеннаго вниманія еще въ V в. Появленіе и распространеніе на западѣ въ V в. пелагіанскихъ воззрѣній вызвало на разъясненіе этого ученія знаменитѣйшаго учителя церкви—*блаж. Августина* (351—430 г.). Пелагіане отвергали наслѣдственность грѣха Адамова, равно и происшедшую отъ грѣха порчу нравственной природы человѣка, вообще различіе между первобытнымъ и падшимъ состояніемъ человѣка. Этому разрушительному для христіанства ученію блаж. Августинъ противопоставилъ ученіе о *положительномъ поврежденіи* человѣческой природы грѣхомъ Адама. Онъ училъ, что грѣхъ произвелъ разстройство и порчу всѣхъ силъ человѣческой природы и нарушилъ равновѣсіе между душей и

тѣломъ въ человѣкѣ. Въ плоти явились движенія членовъ, непослушныя желаніямъ души, вмѣсто закона повиновенія душѣ воцарился законъ *чувственной похоти* (concupiscentia libido), которая противоборствуетъ закону ума нашего, влечетъ человѣка ко грѣху и возжигаетъ въ немъ грѣхъ, есть „дочерь и матерь грѣха". Отъ грѣховной природы Адама пошло и грѣховное потомство: всѣ люди рождаются отъ похоти и съ похотью. Даже родители, омытые отъ первороднаго грѣха водою крещенія, своимъ дѣтямъ вмѣстѣ съ бытіемъ передаютъ похоть, подобно тому, какъ добрая маслина рождаетъ маслину дикую. Въ невозрожденныхъ эта похоть дѣйствуетъ *съ неодолимою силою*, дѣлая ихъ вполнѣ своими рабами, т. е. рабами грѣха, и отнимая у нихъ всякое желаніе къ дѣланію добра и возможность добродѣтели.

Августинъ въ ученіи о степени поврежденія грѣхомъ природы человѣка допустилъ крайность. Желаніе смягчить крайность его ученія привело богослововъ западной церкви, послѣ нѣкоторыхъ колебаній, къ совершенно противоположному, *отрицательному* воззрѣнію на первородный грѣхъ. Выразителями этого воззрѣнія были *Анзельмъ Кентерберійскій* (ум. 1109 г.) и *І. Д. Скоттъ* (ум. 1308). По ихъ ученію, сущность первороднаго грѣха состоитъ единственно и исключительно *въ утратѣ первобытной праведности*, но въ своихъ естественныхъ силахъ и способностяхъ природа человѣка (или образъ Божій въ человѣкѣ) не потерпѣла никакого измѣненія и поврежденія. Она перешла только въ состояніе purorum naturalium (virium), полученное ею при самомъ твореніи. Черезъ грѣхъ человѣкъ лишился только той „узды" (по Скотту), или „кормчаго" (по Анзельму), при помощи которыхъ существовала въ первобытномъ состояніи гармонія между духовною и чувственною сторонами человѣческой природы, вслѣдствіе чего по паденіи онъ сталъ чувствовать въ себѣ возмущеніе плоти противъ духа и внутреннюю борьбу между ними; воля его сдѣлалась разнузданною. Но эту борьбу чувствовалъ въ своей природѣ праотецъ человѣческаго рода и до полученія благодати первобытной праведности, ибо она изначальна въ природѣ человѣка, имѣя основаніе въ двухсоставности послѣдней. Но такъ какъ благодать первобытной праведности была для че-

ловѣка такимъ даромъ, который онъ долженъ былъ сохранить (justitia debita), то за утрату ея человѣкъ *подвергся гнѣву Божію*. Такимъ образомъ наслѣдственный грѣхъ въ потомкахъ Адама состоитъ только въ лишеніи первобытной праведности и тяготѣющихъ вслѣдъ за симъ винѣ и осужденіи, но не въ грѣховной наслѣдственной порчѣ природы. Наслѣдуется же грѣхъ черезъ плоть или тѣло. Душа же всякій разъ *творится* Богомъ (изъ ничего) и вливается (infunditur) или вдувается (inspiratur) Имъ въ образовавшееся въ утробѣ матери тѣло; какъ дѣло рукъ Божіихъ, она сама по себѣ чиста и непричастна грѣху Адама и оскверняется имъ только чрезъ соединеніе съ тѣломъ,— носителемъ грѣха.

Теорія Анзельма и Д. Скотта о первородномъ грѣхѣ сдѣлалась господствующею въ римской церкви. Въ основныхъ чертахъ она принята была въ декреты тридентскаго собора (хотя въ выраженіяхъ не вполнѣ ясныхъ и опредѣленныхъ) и такимъ образомъ получила церковное, символическое значеніе. Такъ ученіе о первородномъ грѣхѣ раскрывается въ катихизисахъ, употребляемыхъ теперь въ латинской церкви, и въ римскомъ богословіи.

Въ такомъ воззрѣніи на первородный грѣхъ нельзя не видѣть умаленія и ослабленія его существа и слѣдствій, какъ и въ осужденномъ церковію древне-пелагіанскомъ ученіи. Наслѣдственный грѣхъ превращается въ одну юридическую вину и осужденіе, лежащія на всѣхъ людяхъ вслѣдствіе родоваго союза съ прародителями. По ученію откровенія, существо первороднаго грѣха состоитъ не въ утратѣ только даровъ первобытнаго состоянія (хотя состоитъ и въ этомъ), но и въ положительномъ глубокомъ поврежденіи духовно-тѣлесной природы человѣка: грѣхъ воцарился въ природѣ человѣка, какъ нѣкоторое живое грѣховное начало (см. § 86). Несообразна съ премудростію Творца, противна откровенію и та мысль, что борьба между духомъ и тѣломъ въ падшемъ человѣкѣ есть естественное состояніе. Такая ненормальность въ природѣ человѣка можетъ быть только слѣдствіемъ грѣха. Наконецъ, считать сѣдалищемъ грѣха тѣло или плоть значило бы ослаблять силу грѣха и виновность за него, лишать его характера явленія нравственнаго и усвоять ему зна-

ченіе зла физическаго, какъ явленія естественнаго и при томъ необходимаго въ человѣческомъ родѣ, а отсюда—невмѣняемаго.

**Протестантское ученіе.**—Протестантское ученіе о первородномъ грѣхѣ представляетъ собою противоположность римскому,—анзельмо-скоттовскаго направленія. Съ отрицательной стороны сущность первороднаго грѣха въ символическихъ книгахъ протестантскихъ полагается (какъ и римскимъ ученіемъ) *въ утратѣ* или недостаткѣ *первобытной праведности* (defectus justitiae). Но въ первобытной праведности человѣкъ утратилъ естественную, полученную имъ при самомъ твореніи способность желать и творить добро, направленіе своихъ силъ къ добру, т. е. утратилъ не только подобіе, но и образъ Божій. Положительная же и главная сторона первороднаго грѣха, по ученію протестантства, состоитъ въ появленіи и господствѣ въ природѣ падшаго человѣка злого начала, или *похоти* [1]). Подъ похотію разумѣется то поврежденіе, которое въ человѣческой природѣ замѣнило собою первобытную праведность и которое проникаетъ собою всю природу человѣка,—и низшія, и высшія силы оной. Въ низшей сторонѣ природы человѣка это поврежденіе выражается въ противной закону Божію безпорядочности желаній и аффектовъ, въ упорной и постоянной наклонности ко злу, въ высшей—въ уклоненіи ума, воли и сердца отъ Бога, въ отвращеніи отъ божественнаго и тяготѣніи къ плотскому. Похоть гнѣздится не въ тѣлѣ, а въ душѣ,—и не есть нѣчто безразличное въ нравственномъ отношеніи (какъ по ученію римскому), а есть грѣхъ въ собственномъ смыслѣ, дѣлающій человѣка достойнымъ вѣчной смерти и вѣчнаго осужденія; этотъ грѣхъ не уничтожается даже въ крещеніи, въ которомъ снимается только виновность и наказаніе за грѣхъ, но характеръ грѣха или беззаконія (ἀνομία, illegalitas) остается за похотію и послѣ крещенія. Утверждая столь неискоренимое и глубокое господство грѣховной похоти къ природѣ падшаго, символическое протестантство однако учитъ, что существенныя силы

---

[1]) „По паденіи Адама, говорится въ Аусб. Испов. (чл. 2), всѣ по естеству происходящіе люди раждаются со грѣхомъ, т. е. безъ страха Божія, безъ упованія на Бога (т. е. съ недостаткомъ первобытной праведности), и *съ похотію*“.

духа остаются и въ падшемъ человѣкѣ, и могутъ дѣйствовать въ извѣстной области. Область, въ которой они могутъ дѣйствовать, есть область *гражданской праведности* (civilis justitia), или праведности дѣлъ (justitia operum), т. е. область дѣлъ, относящихся къ общественнымъ и частнымъ интересамъ настоящей, временной жизни. Но совершенно не могутъ онѣ дѣйствовать въ области *праведности духовной* (justitia spiritualis). Отсюда, все дѣло оправданія падшаго человѣка,—его обращеніе и возрожденіе совершается исключительно благодатію Божіею, при полномъ безучастіи (пассивности) самого человѣка. „Земная глыба" (т. е. человѣкъ), говорилъ Лютеръ, „не способна дѣйствовать вмѣстѣ съ благодатію Божіею". По его же сравненію, предъ областію Евангелія падшій человѣкъ—соляной столпъ (въ который превращена жена Лота), безжизненная статуя, безъ глазъ, безъ чувствъ, безъ сердца, „камень, пень въ отношеніи къ дѣйствіямъ благодати" (Форм. согл.).

Ученіе протестантское стоитъ ближе къ истинѣ, чѣмъ римское, но мысль о поврежденіи грѣхомъ природы въ этомъ ученіи доведена до крайности. Писаніе, хотя утверждаетъ глубокое поврежденіе природы человѣческой, но не до совершеннаго безсилія и неспособности человѣка къ дѣланію добра духовнаго. И въ падшемъ человѣкѣ осталось стремленіе къ истинѣ (Рим. 1, 19—20), хотѣніе добра (Рим. 7, 18) и природное влеченіе къ нему (Рим. 2, 14), совѣсть, одобряющая за исполненіе закона (Рим. 7, 16) и осуждающая за нерадѣніе о немъ (—2, 15),—соуслажденіе закону Божію (Рим. 7, 22), способность преуспѣвать въ добродѣтели, какъ показываетъ исторія обращенія сотника Корнилія (Дѣян. 10 гл.), и, слѣдовательно, способность не только къ совершенію дѣлъ праведности гражданской, но и къ исполненію обязанностей по отношенію къ Богу, не отдѣлимыхъ по существу отъ обязанностей къ ближнимъ (1 Іоан. 4, 20—21). Приводимыя протестантами мѣста Писанія, въ которыхъ естественный человѣкъ называется *рабомъ* и *плѣнникомъ грѣха* (Іоан. 8, 34), *мертвымъ прегрѣшеньми и грѣхи* (Еф. 2, 1; сн. 1 Кор. 2, 14; Іоан. 15, 4), заключаютъ мысль о поврежденіи человѣка не первороднымъ только грѣхомъ, но и личными грѣхами. Самое искуп-

леніе и возрожденіе человѣка показываетъ, что силы падшаго не настолько повреждены, чтобы человѣкъ сталъ совершенно мертвъ для духовной жизни, совершенно потерялъ способность къ воспринятію и усвоенію искупительныхъ даровъ благодати. Въ такомъ случаѣ потребовалось бы не исправленіе и возстановленіе испорченнаго, а новое твореніе совершенно утраченнаго. Наконецъ, послѣдовательно проводимое символическое ученіе протестантства о слѣдствіяхъ грѣхопаденія ведетъ къ мысли *о безусловномъ предопредѣленіи* какъ самаго паденія, такъ и спасенія человѣка, къ каковому и пришло реформатство. Но мысль о безусловномъ предопредѣленіи—мысль совершенно не христіанская, „безумная и нечестивая“ (Посл. вост. патр. 3 чл.).

Православное ученіе о слѣдствіяхъ грѣхопаденія, очевидно, чуждо крайностей какъ римско-католическаго, такъ и протестантскаго воззрѣнія.

## § 91. Обзоръ ложныхъ мнѣній о происхожденіи зла.

Существованіе зла въ мірѣ и его всеобщее распространеніе съ глубокой древности и до настоящаго времени вызывало и вызываетъ попытки со стороны естественнаго разума къ объясненію его происхожденія и сущности. Но всѣ опыты объясненія тайны бытія зла въ мірѣ силами одного человѣческаго разума оказываются неудовлетворительными. Указывая корень зла не въ свободной волѣ человѣка, а внѣ ея, эти опыты (теоріи) своими объясненіями или умаляютъ, или преувеличиваютъ силу и значеніе зла, и такимъ образомъ вращаются между двумя крайностями—*оптимизмомъ* и *пессимизмомъ*, при своей противоположности сходящихся лишь въ признаніи зла явленіемъ *естественно-необходимымъ*, вопреки свидѣтельству о томъ человѣческаго сознанія [1]. Укажемъ главнѣйшія изъ этихъ мнѣній.

[1] По свидѣтельству сознанія—*зло есть то, что не должно быть*, слѣдовательно, явленіе противоестественное. Между тѣмъ въ теоріяхъ оптимистическихъ зло признается необходимою ступенію, ведущею къ добру, недостаткомъ, меньшею степенію добра, а въ пессимистическихъ—зло считается неисправимымъ и неустранимымъ, такъ какъ корни зла полагаются въ самой сущности міроваго бытія.

I. Въ древнемъ мірѣ особенно распространеннымъ было *дуалистическое воззрѣніе* на происхожденіе грѣха (пессимистическаго характера). Этимъ ученіемъ грѣхъ въ человѣческомъ родѣ признается произведеніемъ *вѣчнаго злого существа*, которое внесло грѣхъ въ человѣческую природу (ученіе древней персидской религіи и сирійскихъ гностиковъ), или происшедшимъ подъ вліяніемъ *матеріи*, какъ совѣчнаго Богу злого начала, изъ котораго Богъ образовалъ весь міръ, теперь во злѣ лежащій, и которая соединена съ душею, представляющею собою доброе начало. Источникъ грѣха въ человѣкѣ—его тѣло (ученіе Платона, александрійскихъ гностиковъ и манихеевъ, также павликіанъ и богомиловъ). При нашихъ понятіяхъ о происхожденіи міра и о Творцѣ его, такое объясненіе происхожденія зла представляется гаданіемъ младенчествующаго ума. Несостоятельность онаго очевидна изъ того, что существованіе двухъ вѣчныхъ, самостоятельныхъ и противоположныхъ другъ другу началъ, добраго и злого, невозможно. Въ частности, противъ дуалистическаго объясненія происхожденія грѣха рѣшительно свидѣтельствуетъ *вмѣненіе* грѣха человѣку, его личному, сознательному духу. Такое вмѣненіе было бы невозможно, если бы грѣхъ былъ произведеніемъ вѣчнаго злого существа, находящагося внѣ человѣка, или соединенной съ человѣческимъ духомъ матеріи, какъ злого начала.

II. Въ древности же появилось и другое мнѣніе, объясняющее происхожденіе зла *изъ внѣшнихъ причинъ*, но причинъ случайныхъ. Такъ, Пелагій съ своими послѣдователями причину зла и грѣха въ родѣ человѣческомъ полагалъ въ превратномъ воспитаніи и вліяніи дурныхъ примѣровъ на человѣка. Адамъ своимъ грѣхомъ будто бы растлилъ и повредилъ только свою собственную природу, но это поврежденіе нисколько не простирается на его потомковъ. Вліяніе Адама на потомковъ ограничилось вліяніемъ дурного примѣра. Подобныя же мнѣнія повторены и въ новѣйшее время. Почти всѣ англійскіе деисты и французскіе энциклопедисты, отвергая прирожденную наклонность ко грѣху въ человѣкѣ, утверждали, что нравственное зло — слѣдствіе неправильнаго воспитанія, подражанія худымъ примѣрамъ, господствующихъ въ обществѣ ложныхъ ученій, духа времени, неудовлетво-

рительныхъ общественныхъ учрежденій и другихъ подобныхъ причинъ,—мнѣніе, имѣющее защитниковъ и въ настоящее время.

Опроверженіемъ подобнаго рода оптимистическихъ утвержденій служитъ свидѣтельство опыта. Всеобщій опытъ подтверждаетъ глубокую истинность апостольскаго наблюденія: *я нахожу законъ, что когда хочу дѣлать добро, ближе всего ко мнѣ зло* (Рим. 7, 21). И эта наклонность болѣе ко грѣху, чѣмъ къ добру, проявляется прежде всякаго воспитанія, вліянія грѣховной среды, дурныхъ примѣровъ, учрежденій и т. п. Она свойственна человѣку отъ рожденія. Чистота и невинность, съ которою будто бы рождаются люди, есть пустая мечта. Дѣти, прежде всякаго посторонняго на нихъ вліянія, весьма замѣтно обнаруживаютъ такія влеченія, которыя и пристрастная любовь матери не назоветъ добрыми и чистыми. Дѣтскіе прихоти, капризы, ревность, зависть къ сверстникамъ, ненависть и злопамятство къ своимъ оскорбителямъ, желаніе поставить на своемъ, идти наперекоръ запрещеніямъ и приказаніямъ,—вотъ первыя проявленія грѣха, безобразящія дѣтскую невинность. Въ виду такихъ показаній опыта объясненіе происхожденія зла вліяніемъ различныхъ случайныхъ внѣшнихъ причинъ и условій нельзя не признать весьма легкомысленнымъ. Внѣшнія условія могутъ возбуждать и развивать, или ослаблять, подавлять то, что дано въ зародышѣ въ самой природѣ, но не создаютъ новыхъ силъ и способностей. Въ частности, если бы все зло происходило отъ воспитанія, то изъ хорошей школы всегда выходили бы хорошіе воспитанники, а изъ худой—худые. Но опытъ часто показываетъ противное. То правда, что какъ доброе воспитаніе весьма благодѣтельно, такъ и худое весьма вредно, но тѣмъ не менѣе и изъ доброй школы выходятъ худые воспитанники, и изъ худой—добрые. Въ новѣйшее время примѣняются всевозможныя мѣры къ улучшенію дѣла воспитанія и однакожъ сила зла не прекращается и не ослабѣваетъ; являются новыя преступленія, которыхъ прежде не знали. Очевидно, никакое раціональное воспитаніе не можетъ освободить людей отъ грѣха и сдѣлать ихъ нравственно-добрыми. Равно необъяснимо господство зла въ мірѣ и изъ вліянія дурныхъ примѣровъ, грѣховной среды. Вліяніе дурного примѣра, ко-

нечно, можетъ быть пагубно, но чтобы изъ такого вліянія выводить все зло въ мірѣ, необходимо предположить во всѣхъ людяхъ склонность подражать примѣрамъ по преимуществу дурнымъ; иначе, отчего же нѣтъ не только цѣлыхъ племенъ и народовъ, но и не большихъ обществъ, семействъ и даже частныхъ лицъ безъ порочныхъ свойствъ и дѣлъ? Почему худые примѣры дѣйствуютъ на насъ сильнѣе, чѣмъ добрые? Почему подражаніе первымъ легче, чѣмъ послѣднимъ? Точно также неосновательно полагать вину всеобщей грѣховности въ неудовлетворительныхъ общественныхъ учрежденіяхъ и порядкахъ общественной жизни. Самыя лучшія учрежденія оказываются дурными въ рукахъ дурныхъ и порочныхъ людей, равно какъ и наоборотъ, несовершенныя учрежденія въ рукахъ добрыхъ и умныхъ людей оказываются болѣе удовлетворительными, чѣмъ усовершенствованныя. При томъ же самыя эти учрежденія и порядки общественной жизни—произведеніе жизни самихъ же людей.

III. Невозможность объяснить происхожденіе зла изъ внѣшнихъ причинъ указываетъ, что источникъ грѣха—не внѣ человѣка, а въ самой его природѣ. Но при объясненіи того, въ какой именно сторонѣ человѣческой природы надлежитъ полагать источникъ грѣха, были высказаны разныя мнѣнія.

По одному изъ высказанныхъ въ новое время мнѣній (лейбнице-вольфіанцами) причина всеобщей грѣховности людей заключается *въ несовершенствѣ и ограниченности природы человѣческой*. Несовершенство человѣка состоитъ по этому воззрѣнію въ ограниченности какъ разума, такъ и воли человѣка. По причинѣ своей ограниченности разумъ впадаетъ нерѣдко въ заблужденіе. Поэтому воля, вслѣдствіе ложной оцѣнки благъ разумомъ, часто избираетъ низшее благо вмѣсто высшаго, въ чемъ и состоитъ грѣхъ. Но и тогда, когда разумъ обладаетъ истинными представленіями о благѣ, воля не избираетъ высшаго блага. Причина этого въ ограниченности и слабости воли. Отсюда и грѣхъ не есть что-либо дѣйствительное, реальное, но только недостатокъ или лишеніе добра, подобно тому, какъ темнота есть только недостатокъ свѣта, или холодъ—недостатокъ тепла. Оно есть необходимая переходная ступень къ добру.

Однако и это, столь оптимистическое мнѣніе, нельзя признать основательнымъ. Выводить зло изъ свойственной тварямъ ограниченности или ихъ несовершенства значитъ всю вину въ существованіи въ мірѣ зла слагать на Бога, какъ на Творца несовершенныхъ и ограниченныхъ тварей. Но было бы противно здравому разуму считать Бога виновникомъ грѣха. Зло не можетъ происходить отъ Бога, источника всего добраго. Неосновательна и сама по себѣ мысль, будто грѣхъ происходитъ изъ ограниченности или несовершенства человѣка. Между ограниченностью и грѣхомъ нѣтъ необходимой связи. И ангелы добрые ограничены, однакожъ они безгрѣшны. Ограниченность—опредѣленіе *сущности* тварной природы, грѣховность относится къ ея *состоянію*. Ограниченность или несовершенство побуждаютъ къ усовершенствованію, грѣхъ, какъ противоестественное явленіе, вызываетъ отвращеніе и человѣка грѣшника дѣлаетъ предметомъ гнѣва Божія. Нѣтъ и полнаго соотвѣтствія между степенью несовершенства и грѣховностію. Опытъ показываетъ, что богатство и развитіе духовныхъ силъ нисколько не обусловливаютъ отсутствія грѣха; напротивъ, большею частію люди, богато одаренные, являются и виновниками величайшихъ преступленій... Дѣти менѣе грѣшны, чѣмъ духовно-развитые. Наконецъ, невѣрно и то утвержденіе, будто грѣхъ по своей сущности есть только *недостатокъ*, скудость добра. Различіе между святостію и грѣховностію не *количественное*, а *качественное*. Грѣхъ не есть недостатокъ добра, но противоположность добру, не есть только неполное соблюденіе закона, но совершенное *беззаконіе* (1 Іоан. 3, 4). Ненависть, злоба не есть извѣстная степень любви, но стремленіе, совершенно противоположное любви.

IV. Другими изъ новѣйшихъ воззрѣній грѣхъ выводится не вообще изъ ограниченности природы человѣка, а изъ нѣкоторыхъ частныхъ и опредѣленныхъ свойствъ этой природы. Такъ, нѣкоторые (изъ школы раціоналистовъ, особенно Шенкель и Шлейермахеръ) производятъ грѣхъ изъ *перевѣса чувственности надъ духомъ*. Требованія духа, разсуждаютъ, касаются добраго, а чувственности—пріятнаго, удовольствія. Духъ развивается позднѣе чувственности; отсюда, вслѣдствіе своей слабости, при столкновеніи

требованій духа съ требованіями чувственности, онъ подчиняется требованіямъ плоти, а чрезъ это и происходитъ грѣхъ. Но даже если бы и было справедливымъ это мнѣніе, оно не объясняетъ дѣла. Вопросъ о сущности зла остается нерѣшеннымъ. Откуда, спрашивается, такое разъединеніе между чувственностію и духомъ? Гдѣ его основаніе и какой смыслъ? Если же признать такое явленіе естественнымъ слѣдствіемъ первоначальнаго устройства богосозданной природы человѣка, тогда грѣхъ будетъ явленіемъ необходимымъ, Богъ—виновникомъ грѣха,—мысль ложная въ самой основѣ. Противорѣчитъ и опыту указанное объясненіе происхожденія грѣха. Въ дѣтствѣ преобладаетъ чувственность, а нравственное сознаніе бываетъ слабо. Отсюда, сила грѣха должна бы быть величайшею въ дѣтствѣ и съ постепеннымъ развитіемъ духа постепенно ослабѣвать. Но на самомъ дѣлѣ не только этого нѣтъ, а наблюдается часто противное. Есть много грѣховъ, которые развиваются совершенно независимо отъ чувственности, каковы, напр., гордость, честолюбіе, властолюбіе, зависть, ненависть, ложь и др. Есть и такіе грѣхи, которые не только не выводимы изъ чувственности, но идутъ совершенно въ разрѣзъ съ ея требованіями, напр. скупость, упорно отрекающаяся не только отъ удовольствій, но и отъ чувственныхъ потребностей жизни, гордость, находящая самоуслажденіе въ лишеніяхъ, и под.

Мнѣніе о происхожденіи грѣха изъ чувственности будто бы имѣетъ основаніе и въ св. Писаніи (напр. Мар. 14, 38; Іак. 1, 14—15), въ особенности въ ученіи ап. Павла, который будто бы тѣло, или *плоть* (σάρξ) признаетъ источникъ грѣха (Рим. 8, 7—10; 7, 5, 23—24; Гал. 5, 16—17 и др.), почему и называетъ грѣховнаго человѣка *плотскимъ* (σαρκικός), борьбу духа съ плотію и побѣду перваго надъ послѣднею поставляетъ существенною задачею христіанина. Но въ дѣйствительности въ Писаніи нѣтъ и не можетъ быть основаній для подобнаго мнѣнія. Такъ, что касается слова *плоть* (σάρξ), то оно на языкѣ св. Писанія вообще, у ап. Павла въ частности, не обозначаетъ только и исключительно чувственной природы человѣка, тѣла—σῶμα, (хотя иногда употребляется и въ этомъ смыслѣ, напр. Кол. 2, 5; 1 Кор. 15, 39. 50; Рим. 2, 28—29), но имѣетъ различ-

ныя значенія, а въ нравственномъ смыслѣ и преимущественно оно употребляется для обозначенія грѣховнаго состоянія всей духовно-тѣлесной природы человѣка съ обитающимъ въ ней живымъ началомъ грѣха (Быт. 6, 3: Рим. 7 и 8 гл.; Гал. 3, 3), вообще естественнаго человѣка, не возрожденнаго благодатію (Іоан. 3. 6). Потому-то апостолъ называетъ дѣлами плоти (τὰ ἔργα τῆς σαρκός) и такіе грѣхи, которые рѣшительно невозможно выводить изъ чувственной природы человѣка, какъ то: идолослуженіе, волшебство, вражду, ненависть, зависть, гнѣвъ, ереси и др. (Гал. 5, 19—21). Борьба между духомъ и чувственностью и преобладаніе второй надъ первымъ, наблюдаемыя въ настоящемъ состояніи человѣка, въ Писаніи признаются не первоначальнымъ устроеніемъ Божіимъ, не началомъ и источникомъ, а уже слѣдствіемъ грѣха. Такіе догматы христіанства, какъ ученіе о воплощеніи Бога Слова, о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ, объ евхаристіи, о нетлѣніи тѣлъ святыхъ, совершенно устраняютъ мысль о томъ, будто откровеніе можетъ указывать источникъ всеобщей грѣховности въ чувственной природѣ человѣка. Наконецъ, откровеніе представляетъ злое начало развитымъ въ злыхъ духахъ болѣе, чѣмъ въ людяхъ, и однако ихъ признаетъ существами безплотными, показывая тѣмъ, что не въ чувственности начало грѣха.

V. Въ новѣйшее время получилъ особую распространенность взглядъ на зло, какъ *необходимую ступень* (моментъ) *въ развитіи добра.* Этимъ мнѣніемъ предполагается, что зло есть не только естественное, но и необходимое явленіе, такое, безъ котораго и нельзя представить живой человѣческой дѣятельности. Оно—необходимый путь, ведущій къ нравственному совершенствованію, возбудитель, двигатель добра; безъ зла не было бы и добра въ мірѣ.

Но и это мнѣніе нельзя назвать основательнымъ. Въ основѣ его лежитъ ложный, пантеистическій взглядъ на міръ, какъ на самораскрытіе Божества. Зло (грѣхъ) не есть и никогда не можетъ быть необходимою ступенью человѣческаго развитія. *Мерзость Господеви путіе нечестивыхъ*, говоритъ Мудрый (Притч. 15, 9). Господь ненавидитъ *беззаконія и неправды* (Ис. 33, 15). Грѣхъ есть широкій путь, *вводяй въ пагубу* (Мѳ. 7, 13);

конецъ этого пути—*смерть* (Рим. 5, 12). Нравственное сознаніе всѣхъ людей свидѣтельствуетъ, что грѣхъ не есть необходимый путь къ совершенству, а напротивъ, уклоненіе отъ этого пути. Содѣланное человѣкомъ зло вызываетъ въ немъ горькое чувство раскаянія. Противъ зла всегда возставало и возстаетъ нравственное чувство всѣхъ людей; а необходимое по природѣ не могло бы вызывать такого протеста противъ себя. Равно и самое зло не проявлялось бы въ чудовищныхъ злодѣяніяхъ (убійства самыхъ близкихъ лицъ), въ противоестественныхъ порокахъ (напр. страсть къ наслажденіямъ и неумѣренность, самоубійство), неизвѣстныхъ даже въ мірѣ животныхъ, если бы оно составляло необходимую ступень въ развитіи человѣка, указанную ему мудрою волею Самаго Творца. Въ дѣйствительности зло не только не есть необходимое условіе развитія добра, а напротивъ,—препятствіе къ развитію добра, сила не создающая добро, а разрушающая его. Наконецъ, если зло необходимый переходный моментъ въ нравственномъ развитіи разумно-свободныхъ существъ, то не слѣдуетъ ли людямъ возвести въ правило жизни положеніе: будемъ дѣлать зло, чтобы отсюда произошло добро? Со стороны христіанъ, въ частности, не составляетъ ли самообольщенія вѣрованіе въ безгрѣшность Искупителя, въ загробную жизнь безъ зла, въ міръ чистыхъ и свѣтлыхъ ангеловъ?

VI. Неудовлетворительность объясненій происхожденія грѣха и всеобщей грѣховности въ родѣ человѣческомъ помимо свободы человѣка и вмѣняемость грѣха человѣку указываютъ, что грѣхъ—дѣло свободы человѣка. Но еще въ древности высказывалось мнѣніе, что души человѣческія злоупотребили своею свободою *въ довременной жизни*—до соединенія съ тѣлами, въ наказаніе за что и посылаются въ тѣла (мнѣніе Платона, Филона, особенно Оригена). Подобное же объясненіе происхожденія всеобщей грѣховности людей повторено и въ новѣйшее время (въ философіи—Кантомъ, Шеллингомъ, въ протестантскомъ богословіи—Юл. Миллеромъ). Но такія объясненія происхожденія врожденной грѣховности совершенно произвольны. Наше сознаніе ничего не говоритъ ни о существованіи умопостигаемаго міра (о предсуществованіи душъ), ни о довременномъ паденіи ихъ, о которомъ нѣтъ въ душѣ

никакихъ воспоминаній. Самая мысль объ этомъ—не болѣе, какъ плодъ отвлеченныхъ соображеній (абстракціи).

Такъ недостаточными оказываются всѣ несогласные съ ученіемъ откровенія опыты объясненія происхожденія и сущности зла. Богооткровенное ученіе—единственно свободное отъ односторонностей. Оно признаетъ бытіе зла во всей силѣ (вопреки теоріямъ оптимизма),—въ такой, что для искупленія отъ зла необходимы были воплощеніе и смерть Сына Божія, но и не преувеличиваетъ его значенія (какъ въ теоріяхъ пессимизма), дѣлая возможною и обязательною для человѣка борьбу со зломъ, а въ вѣрѣ въ Искупителя указывая и дѣйствительное средство для побѣды надъ зломъ.

## § 92. Промышленіе Божіе о людяхъ по грѣхопаденіи прародителей.

Паденіе прародителей хотя и было паденіемъ глубокимъ, однако не все доброе уничтожило въ нихъ. Равно и потомки ихъ хотя рождаются во грѣхѣ и пріумножаютъ грѣховность и виновность свою предъ Богомъ добровольно, но черты образа Божія сохраняются и въ падшемъ человѣкѣ. Посему дѣйствія промышленія Божія о падшихъ людяхъ, какъ способныхъ къ воспріятію даровъ любви Божіей, состоятъ не только въ сохраненіи ихъ бытія и въ ограниченіи зла (какъ по отношенію къ падшимъ духамъ), но и въ дѣйствіяхъ, имѣющихъ цѣлью возстановленіе человѣка, возведеніе его въ состояніе совершенства и блаженства. Богъ благоволилъ самыя наказанія, тяготѣющія надъ всѣми потомками согрѣшившихъ прародителей, обратить въ орудія Своего промышленія о спасеніи людей. Вмѣстѣ съ симъ Онъ являлъ и являетъ попеченіе о каждомъ въ отдѣльности изъ потомковъ Адама, особенно же о праведникахъ, равно промышляетъ и о цѣлыхъ человѣческихъ обществахъ,—царствахъ и народахъ. Но въ особенности Богъ явилъ промыслительную любовь Свою къ согрѣшившимъ, но раскаявшимся людямъ, въ устроеніи ихъ спасенія черезъ воплотившагося Сына Божія и ниспосланнаго въ міръ Духа Святаго.

## § 93. Наказанія постигшія прародителей послѣ суда Божія надъ ними, какъ дѣйствія промышленія Божія о человѣческомъ родѣ.

I. Грѣхопаденіе первыхъ людей навлекло на нихъ и на все человѣчество судъ Божій, подвергшій ихъ наказаніямъ. Это—испытываемыя человѣкомъ разнаго рода бѣдствія въ жизни, какъ то: скудость и бѣдность, которыми окруженъ человѣкъ, вмѣсто изобилія плодовъ земныхъ, изнурительные труды для продолженія своего существованія, разрушительныя дѣйствія стихій, и другія бѣдствія, приносящія людямъ скорбь, болѣзни и смерть. Всѣ эти дѣйствія промышленія Божія служатъ не только проявленіемъ правды Божіе, наказующей грѣшника, но вмѣстѣ и явленіемъ милости и любви Божіей къ человѣку. Главная цѣль оныхъ—уврачеваніе грѣха, пресѣченіе грѣховныхъ путей человѣка и его исправленіе (Притч. 23, 14; 2 Кор. 4, 16). Опытовъ такого болѣзненнаго, но спасительнаго врачеванія и исцѣленія, исполнена исторія народа Божія, и всѣ они подходятъ подъ одинъ взглядъ пророка: *егда убиваше я, тогда взыскаху Его, и обращахуся и утренневаху къ Богу: и помянуша, яко Богъ помощникъ имъ есть, и Богъ Вышній Избавитель имъ есть* (Пс. 77, 34—35). Такъ учили смотрѣть на постигающія людей внѣшнія бѣдствія и древніе отцы церкви. *Василій В.* пишетъ: „когда слышишь, *нѣсть зло во градѣ, еже Господь не сотвори* (Ам. 3, 6), слово „*зло*“ понимай такъ, что Писаніе разумѣетъ подъ онымъ бѣдствія, посылаемыя на грѣшниковъ къ исправленію прегрѣшеній... Всякое зло такого рода посылается отъ Бога, чтобы предотвратить порожденіе истинныхъ золъ. Ибо и тѣлесныя страданія, и внѣшнія бѣдствія направлены къ обузданію грѣха... Разрушенія же городовъ, землетрясенія, наводненія, гибель воинствъ, кораблекрушенія, всякое истребленіе многихъ людей, случающееся отъ земли и моря, или воздуха, или огня, или какой бы то ни было причины, бываютъ для того, чтобы уцѣломудрить оставшихся, потому что Богъ всенародные пророки уцѣломудриваетъ всенародными казнями“. (Богъ не виновникъ зла).

II. Исполненная трудовъ, скорбей и болѣзней жизнь человѣка оканчивается *смертію*. Смерть, являясь слѣдствіемъ и наказаніемъ грѣха, вмѣстѣ есть и благодѣяніе человѣку, служитъ къ его благу. Смерть—благодѣяніе человѣку, потому что она освобождаетъ человѣка отъ земныхъ скорбей и болѣзней, порожденныхъ грѣхомъ, а главное — пресѣкаетъ и оканчиваетъ путь самаго грѣха, ибо *умерый освободися отъ грѣха* (Рим. 6, 7). Опытъ удостовѣряетъ, что останавливающимъ и отрезвляющимъ образомъ дѣйствуетъ на грѣшника даже одно предвѣдѣніе и страхъ смерти, равно и самый видъ смерти. Между тѣмъ, если бы каждый изъ грѣшныхъ людей безъ конца жилъ на землѣ, то это могло бы привести человѣчество къ неисцѣлимому всеобщему нравственному развращенію,—къ такому ниспаденію въ глубину зла, до котораго дошелъ нѣкогда свѣтлый духъ, ставшій сатаною. Такъ научали смотрѣть на смерть и древніе учители церкви. По словамъ *Григорія Богослова* наказаніе человѣка смертію есть проявленіе „человѣколюбія“ Божія, ибо смерть служитъ къ „пресѣченію грѣха, чтобы зло не стало безсмертнымъ“ (Сл. 38 и 45). Далѣе, смерть есть благо и по отношенію къ тѣлу человѣка, ибо служитъ средствомъ къ уничтоженію грѣховной порчи въ его тѣлѣ, похоти и тлѣнія. Заплативъ въ смерти *оброкъ грѣху* (6, 23), оно становится свободнымъ отъ его власти, очищается отъ грѣховной порчи и въ воскресеніи возстанетъ безстрастнымъ и нетлѣннымъ. „Какъ сосудъ“, разсуждаетъ *Θеофилъ Антіохійскій*, когда послѣ сдѣланія его окажется въ немъ какой-либо недостатокъ, переливается или передѣлывается, чтобы онъ сдѣлался новымъ и неповрежденнымъ, такъ бываетъ и съ человѣкомъ чрезъ смерть: ибо онъ нѣкоторымъ образомъ разрушается, чтобы при воскресеніи явиться здоровымъ, т. е. чистымъ, праведнымъ и безсмертнымъ. (Къ Автол. II, 26). Наконецъ, смерть является благодѣяніемъ для человѣка по вліянію на состояніе души въ вѣчной жизни. Чѣмъ меньшее бремя грѣховъ душа выноситъ изъ настоящей жизни, тѣмъ легче и отраднѣе состояніе ея за гробомъ, послѣ суда надъ нею (Евр. 9, 27), тѣмъ возможнѣе и доступнѣе для нея будетъ облегченіе ея судьбы силою молитвъ церкви (Апок. 8, 4), а всего болѣе—всемогущею силою ходатайства Сына Божія (Евр. 7, 25).

## § 94. Промышленіе Божіе о каждомъ человѣкѣ, особенно о праведникахъ.

Богъ имѣетъ попеченіе о каждомъ въ отдѣльности изъ потомковъ Адама (сн. § 66). Всѣ разнообразныя дѣйствія промысла Божія о падшемъ человѣкѣ имѣютъ одну цѣль—благо или спасеніе человѣка. Богъ *не хощетъ смерти грѣшника, но еже обратитися нечестиву отъ пути своего и живу быти ему* (Іез. 33, 11). Онъ *всѣмъ человѣкомъ хощетъ спастися и въ разумъ истины пріити* (1 Тим. 2, 4). Нѣтъ Его воли, чтобы погибъ и одинъ человѣкъ (Мѳ. 18, 14). Посему Онъ болѣе родной матери печется о человѣкѣ, какъ Самъ свидѣтельствуетъ о Себѣ чрезъ пр. Исаію: *еда забудетъ жена отроча свое, еже не помиловати исчадія чрева своего? Аще же и забудетъ сихъ жена, но Азъ не забуду тебе* (Ис. 49, 25). Спаситель училъ: *отца не зовите себѣ на земли, единъ бо есть Отецъ вашъ, иже на небесѣхъ* (Мѳ. 23, 9). По изображеніямъ Писанія, жизнь каждаго человѣка есть непрерывный рядъ дѣйствій многопопечительной любви Божіей къ нему, устрояющей его судьбы, начиная отъ рожденія и даже утробнаго образованія (Пс. 21, 10; 138, 15; Іов. 10, 11) до самой смерти. Всѣ судьбы и обстоятельства человѣческой жизни опредѣляются Богомъ. Онъ располагаетъ всѣми событіями счастливыми и несчастливыми: Господь *мертвитъ и живитъ, низводитъ во адъ и возводитъ. Господь убожитъ и богатитъ, смиряетъ и выситъ* (1 Цар. 2, 6—7). *Той болѣзни творитъ и паки возстановляетъ* (Іов. 5, 18). Онъ указываетъ путь жизни человѣку (Пс. 142, 8): *отъ Господа исправляются стопы мужу* (Прем. 20, 24), *отъ Господа сочетавается жена мужу* (Притч. 19, 14). Добрымъ дѣйствіямъ Онъ всѣми способами вспомоществуетъ: *ибо любящимъ Бога вся вспомоществуютъ во благое* (Рим. 8, 28). Но не лишены промышленія Божія и люди нечестивые. *Богъ, яко солнце сіяетъ на злыя и благія, и дождитъ на праведныя и неправедныя* (Мѳ. 5, 45, сн. Лук. 15 гл.). Не желая стѣснять дарованной имъ свободы, Онъ допускаетъ ихъ злыя дѣйствія, но направляетъ оныя

къ благимъ послѣдствіямъ: ко спасенію людей и славѣ Своего имени. Такъ,—допустивъ братьевъ Іосифа продать его въ Египетъ, этимъ Онъ приготовилъ въ будущемъ средство къ достиженію многихъ, весьма благихъ цѣлей (Быт. 50, 20); допустивъ паденіе Давида и многихъ другихъ святыхъ, обратилъ это паденіе въ урокъ и назиданіе для самихъ падшихъ и для другихъ, какъ и говорится у пр. Іеремiи: *накажетъ тя отступленіе твое* (Іер. 2, 19). Иногда же Онъ разрушаетъ злыя намѣренія и дурные планы (Исх. 15, 9—10; Ис. 8, 10; Пс. 32, 10), иногда останавливаетъ или ограничиваетъ ихъ, какъ остановилъ, напр., беззаконіе Авимелеха (Быт. 20, 6).

Но, хотя промыслъ Божій простирается на всѣхъ,—благочестивыхъ и нечестивыхъ, однако люди благочестивые удостоиваются особеннаго попеченія Божія о себѣ. *Якоже щедритъ отецъ сыны, ущедри Господь боящихся Его... Милость Господня отъ вѣка и до вѣка на боящихся Его, и правда Его на сынѣхъ сыновъ, хранящихъ завѣтъ Его, и помнящихъ заповѣди Его творити я* (Пс. 102, 13; 17—18). Весь псаломъ 90-й (Живый въ помощи Вышняго,..) служитъ изображеніемъ особеннаго покровительства Божія уповающимъ на Бога среди скорбей и бѣдствій жизни. І. Христосъ вѣрнымъ Своимъ послѣдователямъ обѣщалъ не только пребываніе съ ними *во вся дни до скончанія вѣка* (Мѳ. 28, 20; сн. 18 20), и вообще обиліе благъ духовныхъ, но и особенное содѣйствіе въ удовлетвореніи нуждамъ житейскимъ: *ищите прежде царствія Божія и правды его, и сія вся* (т. е. разныя внѣшнія блага) *приложатся вамъ* (Мѳ. 6, 3),—какъ бы за трудъ и въ воздаяніе за исканіе царства Божія. Ап. Павелъ учитъ: *благочестіе на все полезно есть, обѣтованіе имѣюще живота нынѣшняго и грядущаго. Вѣрно слово* (сіе) *и всякаго пріятія достойно. На сіе бо и труждаемся и поношаеми есмы, яко уповахомъ на Бога жива, иже есть Спаситель всѣмъ человѣкомъ, паче же вѣрнымъ. Завѣщавай сія и учи* (1 Тим. 4, 8—11).

Писаніе представляетъ намъ въ назиданіе множество примѣровъ особеннаго попеченія Божія объ избранныхъ Его. Въ вет-

хомъ завѣтѣ такіе примѣры можно видѣть въ сохраненіи отъ погибели во время потопа благочестиваго Ноя съ семействомъ, въ исторіи Авраама, Іосифа, Давида, пр. Иліи и многихъ другихъ благочестивыхъ мужей, въ новомъ завѣтѣ—на всѣхъ апостолахъ. Однажды І. Христосъ спрашивалъ ихъ: *егда посылахъ вы безъ влагалища, и безъ мѣха, и безъ сапогъ, егда чесого лишени бысте? Они же рѣша: ничесоже* (Лук. 22, 35; сн. 2 Кор. 6, 9—10). Полна примѣрами особеннаго попеченія Божія о людяхъ благочестивыхъ и исторія церкви христіанской.

Въ дѣйствительности промыслительнаго попеченія Божія объ отдѣльныхъ лицахъ можетъ убѣждать каждаго и внимательное наблюденіе и размышленіе объ обстоятельствахъ жизни собственной и окружающихъ его лицъ. Нѣтъ ни одной жизни человѣческой, столь бѣдной, чтобы не было въ ней особенныхъ слѣдовъ промысла Божія.

II. Противъ ученія о промыслѣ Божіемъ о частныхъ лицахъ высказываются нѣкоторыя возраженія и недоумѣнія, требующія разъясненія. Укажемъ два главнѣйшія изъ нихъ.

Первое изъ нихъ состоитъ въ слѣдующемъ: какъ согласить ученіе о промыслѣ Божіемъ съ свободою существъ нравственныхъ? При правильномъ понятіи о свободѣ человѣка и отличеніи оной отъ произвола вопросъ объ отношеніи промысла Божія къ свободѣ человѣка разрѣшается безъ особенныхъ затрудненій. Подъ именемъ свободы воли (формальной или психологической) разумѣютъ свободу выбора, т. е. способность направлять свою дѣятельность къ добру или злу, дѣлать себя или чадомъ Божіимъ, или рабомъ грѣха. Человѣческая воля, какъ тварная, а не безусловная, можетъ дѣйствовать не иначе, какъ по возбужденіямъ или мотивамъ, какіе въ безчисленномъ множествѣ отовсюду ей представляются (въ природѣ духа, тѣла, въ обществѣ, внѣшней природѣ и т. д.). Однако эти возбужденія служатъ только поводомъ къ обнаруженію воли; причина же, производящая дѣйствія, есть свободная воля, независимо ни отъ кого и ни отъ чего отдающая предпочтеніе тѣмъ или другимъ побужденіямъ. Если же свобода наша состоитъ лишь въ независимомъ по нашему выбору подчиненіи тѣмъ или инымъ дѣйствующимъ на нее побужденіямъ, то очевидно,

что добровольное подчиненіе ея промыслительной волѣ Божіей не есть отрицаніе свободы; напротивъ, только такимъ подчиненіемъ воля человѣка восходитъ на ту степень, гдѣ она становится истинно свободною (свободою духа), возвышается надъ влеченіями плоти до того состоянія, о которомъ Спаситель говорилъ: *аще вы пребудете въ словеси Моемъ, воистину ученицы Мои будете.* И *уразумѣете истину, и истина свободитъ вы* (Іоан. 8, 31—32). Промыслъ Божій, слѣдовательно, не можетъ сопровождаться отрицаніемъ свободы воли тѣхъ, которые стремятся къ свободѣ истинной. Что касается тѣхъ, которые не стремятся достигнуть свободы согласованіемъ своей воли съ волею Божественной, то они и не имѣютъ истинной и полной свободы, но свободны въ низшемъ, чисто психологическомъ смыслѣ,—сохраняютъ свободу выбора между добромъ и зломъ. Если промыслъ ограничиваетъ свободу ихъ *дѣйствій*, то свобода *желанія* всегда остается при нихъ. Посему когда Богъ отказываетъ имъ въ средствахъ для выполненія рѣшеній воли, то Онъ не ограничиваетъ свободы желанія, а только удерживаетъ послѣдствія желанія. Тѣмъ болѣе не стѣсняется свобода, когда Промыслитель направляетъ ко благу послѣдствія злоупотребленія свободою, дѣйствующей вопреки высшему назначенію, и оныя часто оказываются не таковыми, къ каковымъ стремится преступная воля.

Второе недоумѣніе относительно промысла Божія состоитъ въ слѣдующемъ: какъ согласить промышленіе Божіе объ отдѣльныхъ лицахъ съ тѣмъ явленіемъ, что испытываемыя людьми бѣдствія кажутся часто несоразмѣрными съ степенью виновности,—относительно наименѣе виновные и даже праведные тяжко страдаютъ, а видимо преступные благоденствуютъ? Разъясненіе этого недоумѣнія дано при изложеніи ученія о правосудіи Божіемъ (см. 85 стран.).

## § 95. Промышленіе Божіе о царствахъ и народахъ.

Съ образованіемъ человѣческихъ обществъ промышленіе Божіе стало обнимать и цѣлыя царства и народы, ибо отъ общества много зависитъ совершенствованіе и благосостояніе каждаго человѣка.

Богъ есть верховный *Царь по всей земли* (Пс. 46, 3, 8; 94, 3). Онъ, по образному представленію пророка, ведетъ *писаніе* или *перепись* народовъ, въ которой записывается всякій новорожденный въ томъ или другомъ народѣ (Пс. 86, 6; сн. 138, 16; Ис. 4, 3; Іез. 13, 9). Не случайно возникаютъ и исчезаютъ съ лица земли народы. Каждому народу премудрость Міроправителя предназначила и свое время, и свое мѣсто на землѣ, предѣлы бытія, размноженія и степень благоденствія. *Богъ, сотворивый міръ и вся, яже въ немъ, сей небесе и земли Господь сый*, учитъ ап. Павелъ, *сотворилъ есть отъ единыя крове весь языкъ человѣчь, жити по всему лицу земному, уставивъ предучиненная времена и предѣлы селенія ихъ* (Дѣян. 17, 24, 26). Сообразно съ цѣлями Своего міроправленія, Богъ въ опредѣленныя времена воздвигаетъ въ томъ или другомъ народѣ потребныхъ мужей въ качествѣ орудій для выполненія мудрыхъ цѣлей Его управленія народами. *Въ руцѣ Господни власть земли*, говоритъ Мудрый, *и потребнаго воздвигнетъ во время на ней* (Сир. 10, 4). Такъ, задолго до рожденія Кира пророкъ преднарекъ имя его, предсказалъ его появленіе, его побѣды и отношеніе къ израильскому народу (Ис. 45, 1—2; сн. 1 Ездр. 1, 2). Пр. Іереміи Самъ Богъ говорилъ: *прежде неже Мнѣ создати тя во чревѣ, познахъ тя, и прежде неже изыти тебѣ изъ ложеснъ, освятихъ тя, пророка во языки поставихъ тя* (Іер. 1, 5). Въ томъ же смыслѣ говоритъ о себѣ апостолъ, что онъ избранъ Богомъ на апостольское служеніе отъ чрева матери своей (Гал. 1, 15).

Власть, безъ которой существованіе общества не мыслимо, происходитъ отъ Бога. *Владѣетъ Вышній царствомъ человѣческимъ и ему же восхощетъ дастъ е* (Дан. 4, 22, 29; сн. Сир. 10, 4), Онъ *поставляетъ цари и преставляетъ* (Дан. 2, 21; сн. Іер. 27, 5—6). Онъ *коемуждо языку устрояетъ вождя* (Сир. 17, 15; сн. 10, 4: Прем. 6, 1—3). Онъ даруетъ отъ Себя властителямъ или царямъ *державу и силу* (Прем. 6, 4), *вѣнчаетъ ихъ славою и честію* (Пс. 8, 6), *елеемъ святымъ помазуетъ ихъ* (Пс. 88, 21; 1 Цар.

12, 3—16; Ис. 41, 1 и др.). такъ что *отъ того дне* носится надъ ними *Духъ Господень* (1 Цар. 16, 11—13). Наконецъ, Самъ же Онъ и управляетъ черезъ царей земными царствами: *Мною царіе царствуютъ и сильніи пишутъ правду* (Притч. 8, 15—16); *сердце царево въ руцѣ Божіей* (Притч. 21, 1). Поставляемыя черезъ царей, какъ помазанниковъ Божіихъ, низшія власти поставляются Богомъ, почему повиновеніе власти есть повиновеніе Божію повелѣнію и установленію: *всяка душа властемъ предержащимъ да повинуется, нѣсть бо власть аще не отъ Бога: сущія же власти отъ Бога учинены суть. Тѣмъ же противляяйся власти, Божію повелѣнію противляется* (Рим. 13, 1—2; сн. 1 Петр. 2, 13—14). Поставляются они Богомъ, дабы выполнять промыслительныя намѣренія Божіи объ обществахъ человѣческихъ: начальникъ *Божій слуга есть—во благое* для дѣлающихъ добро и *отмститель въ гнѣвъ злое творящему... Князи... служители Божіи суть во истое сіе пребывающе* (симъ самымъ постоянно занятые — Рим. 23, 4—6

Вѣра въ управляющій царствами и народами промыслъ Божій находитъ для себя подтвержденіе и оправданіе и въ исторіи царствъ и народовъ. Изъ отдѣльныхъ народовъ особенно богата событіями явнаго промышленія о цѣломъ народѣ исторія богоизбраннаго еврейскаго народа. Но подобныя событія можно указать и въ исторіи другихъ народовъ древняго и новѣйшаго времени, показывающія, что, управляя народами, Богъ ведетъ ихъ къ опредѣленной цѣли, то благотворя, то наказывая, то предупреждая послѣдствія дурныхъ поступковъ, и, вопреки всѣмъ человѣческимъ соображеніямъ, неизмѣнно направляя ко благу судьбы народовъ. Можно открывать слѣды міроправленія Божія и во всемірной исторіи народовъ. Изъ народовъ каждый имѣетъ свою отличительную волю, направляющуюся къ опредѣленной цѣли, отличную отъ цѣлей другихъ народовъ. Однако же въ общемъ теченіи міровыхъ событій видѣнъ общій разумный планъ, показывающій, что существуетъ высшая воля, все направляющая къ одной опредѣленной цѣли, подчиняя ей частныя цѣли народовъ. Конечно, вполнѣ постигнуть этотъ планъ и подробности онаго—задача не посильная для че-

ловѣка. Но по открывающимся въ исторіи слѣдамъ міроправленія Божія можно видѣть, что вся исторія древняго міра была подготовленіемъ къ христіанству, и къ этой именно цѣли—возсоединенію съ Богомъ—безсознательно направлялись усилія народовъ Въ историческихъ же судьбахъ новѣйшаго человѣчества (въ христіанскій періодъ исторіи) особенно видимы промыслительныя дѣйствія Божіи въ направленіи событій къ усвоенію человѣчествомъ благодати искупленія и къ христіанскому воспитанію человѣчества, иначе—къ достиженію имъ царства Божія, хотя никакой умъ человѣческій и не можетъ постигнуть таинственныхъ путей промысла въ этомъ отношеніи (объяснить, напр. то, почему такія многомилліонныя по населенію государства, съ своеобразною культурою, какъ Китай и Индія, остаются внѣ христіанства).

## § 96. Необходимость особеннаго промышленія Божія для возстановленія падшаго человѣка.

Многочисленны, разнообразны и неисповѣдимы пути естественнаго промышленія Божія о родѣ человѣческомъ. Но дѣйствіями естественнаго способа промышленія Божія не искореняется сила грѣха, проникшая все существо человѣка, не уничтожаются и слѣдствія онаго. Если бы Богъ ограничился только такими дѣйствіями Своего промышленія, то зло, конечно, не могло бы совершенно восторжествовать надъ добромъ и сокрушить его на землѣ, но и само никогда не могло бы, даже при всѣхъ усиліяхъ къ тому самого человѣка, быть искоренено. А безъ сокрушенія грѣховной силы въ человѣкѣ, грѣхъ навсегда бы оставлялъ его подъ тяжестью суда и гнѣва Божія, въ удаленіи отъ Бога и въ темной власти діавола. Вмѣстѣ съ симъ внѣшнія бѣдствія (физическое зло) и смерть навсегда явились бы удѣломъ человѣчества. Уврачевать человѣческую природу, но безъ разрушенія человѣческой свободы, искоренить зло ея существа, или, что то же—совершенно обновить и возсоздать человѣка, возсоединить и примирить его съ Богомъ, возвратить ему безсмертіе, потерянное грѣхомъ, уничтожить и всѣ пагубныя слѣдствія грѣха

во внѣшнемъ мірѣ, все это возможно и мыслимо совершить только особенными, чрезвычайными дѣйствіями промышленія Божія о человѣкѣ. И Богъ благоволилъ явить Себя людямъ не только Промыслителемъ вообще, но и *Спасителемъ человѣка* отъ грѣха, проклятія и смерти. Рядъ благодатныхъ дѣйствій, совершаемыхъ Богомъ Спасителемъ человѣка, составляетъ тайну *домостроительства* человѣческаго спасенія.



# ОГЛАВЛЕНІЕ.

## ВВЕДЕНІЕ.

*Стран.*

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

# О БОГѢ ВЪ САМОМЪ СЕБѢ.

**Предварительныя понятія.**



ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

## О Богѣ единомъ въ существѣ.

Глава I.

### Существо Божіе.

Глава II.

Единство существа Божія.

*Стран.*



ОТДѢЛЪ ВТОРЫЙ.

## О Богѣ троичномъ въ лицахъ.



I.

Троичность лицъ въ Богѣ.



II.

Божество и единосущіе лицъ Св. Троицы.



III.

Различіе Божественныхъ лицъ по Ихъ личнымъ свойствамъ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

# О БОГѢ ВЪ ОТНОШЕНІЯХЪ ЕГО КЪ ТВАРЯМЪ.

## ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

## О Богѣ, какъ Творцѣ міра.

### Глава I.

### Общее ученіе о Богѣ-Творцѣ міра.



### Глава II.

### Ученіе частное.

#### I.

#### Твореніе міра невидимаго или ангельскаго.

II.

Твореніе міра видимаго.



III.

Твореніе рода человѣческаго.



ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

## О Богѣ-Промыслителѣ міра.

Глава I.

Общее ученіе о Богѣ-Промыслителѣ міра.

*Стран.*



## Частное ученіе.

### Глава II.

### О Богѣ-Промыслителѣ существующаго міра духовнаго.

### I.

### Отношеніе Бога-Промыслителя къ духамъ добрымъ.



### II.

### Отношеніе Бога-Промыслителя къ духамъ злымъ



### Глава III.

### Отношеніе къ человѣку Бога-Промыслителя.

*Стран.*





# Исправленія и дополненія.

| Стран. | Строка. | Напечатано: | Должно быть: |
|---|---|---|---|
| 12 | 16 сн. | помяты. | поняты. |
| 14—15 | 1 | не встрѣчающіеся въ Писаніи, | не встрѣчающіеся въ Писаніи буквально, |
| 30 | 6 сн. | IV. О Богѣ, какъ Выполнителѣ..... (эсхатологія). | IV. О Богѣ, какъ Выполнителѣ.... (эсхатологія), или,—какъ обозначаютъ эсхатологическое ученіе,—о Богѣ, какъ Судіи и Мздовоздаятелѣ. |
| 36 | 6 св. | говорящимъ на всѣхъ языкахъ, | Опустить. |
| 37 | 9 сн. | 4. *Путь превосходства.* | Опустить. |
| 38 | 15—16 сн. | былъ обожаніе людей—Зевса и Юпитера съ подчиненными богами: и это были безпутнѣйшія и безнравственнѣйшія существа, олицетворенныя страсти и пороки, | былъ обожаніе Зевса и Юпитера съ подчиненными богами, которые были олицетвореніемъ человѣческихъ достоинствъ, но преимущественно страстей и пороковъ, |
| 43 | 16 сн. | остающимся | остающихся |
| 51 | 2 сн. | изображать Бога въ вещественныхъ образахъ | дѣлать изображенія и покланяться кумиру, или всякому видимому подобію Бога |
| 56 | 15 сн. | быть | бытіе |
| 60 | 10 св. | понимать его нужно въ смыслѣ богоприличномъ. | понимать его слова нужно въ смыслѣ, достойномъ всесовершеннѣйшаго существа Божія. |
| — | 4 сн. | въ Немъ все всегда—тоже и въ томъ-же видѣ. | въ каждое предположенное время Онъ есть то же, всегда равное Себѣ самому. |
| 62 | 17 сн. | *съ отношеніи* | *въ отношеніи* |
| — | 12 сн. | ни одного существа, и во всѣхъ существахъ | ни одного сотвореннаго существа, и во всѣхъ этихъ существахъ |
| 84 | 9 св. | будуть | будутъ |
| 85 | 5 сн. | не согрѣшихъ | не согрѣшилъ |
| 86 | 18 св. | находить | находитъ |
| 92 | 14 сн. | простота, безразличіе силъ | простота безконечныхъ силъ |
| — | 12 сн. | сливаются въ совершенное единство и тождество. | представляютъ полное и совершенное единство. |

| Стран. | Строка. | **Напечатано:** | **Должно быть:** |
|---|---|---|---|
| 93 | 11 св. | людей она была плодомъ и пр.... состояніи. | людей, въ первобытномъ невинномъ ихъ состояніи, она была плодомъ непосредственнаго откровенія Бога. |
| 94 | 13—14 св. | іудеямъ не дано было повелѣнія распространять свою вѣру среди язычниковъ. | іудеямъ не дано было прямаго повелѣнія распространять свою вѣру среди язычниковъ, какое дано церкви новозавѣтной (Мѳ. 28, 19—20). |
| 97 | 16 св. | Elohium | Elohim |
| 101 | 6 св. | постянный | постоянный |
| 107 | 2 сн. | визинтіецъ | византіецъ |
| 108 | 4св.и8сн. | *самосадскаго, самосадскому,* | *самосатскаго, самосатскому,* |
| 111 | 2 сн. | истиннато | истиннаго |
| 125 | 9 сн. | *Маврійска,* | *Мамврійска,* |
| 126 | 2—8 св. | слѣдуетъ признать, что Аврааму являлся тріединый Богъ. | нѣкоторые изъ древнихъ учителей (блаж. Августинъ, Аѳанасій В., св. Амвросій) признавали, что Аврааму являлся тріединый Богъ. |
| | | Въ этомъ смыслѣ и пр. | Въ смыслѣ указанія на Св. Троицу понимается это богоявленіе въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ и въ иконографіи; |
| | | Дополненіе къ 8-й строкѣ | Надлежитъ, впрочемъ, замѣтить, что другіе изъ древнихъ учителей въ явившихся Аврааму мужахъ видѣли Сына Божія и съ Нимъ двухъ ангеловъ. |
| 128 | 17 св. | Въ церкви въ | Въ церкви съ |
| 133 | 1 сн. | стапооловъ, | апостоловъ, |
| 140 | 15 сн. | не признавать никого за Бога, | отрицать бытіе Божіе. |
| 143 | 12 сн. | І. Христоссъ | І. Христосъ |
| 147 | 14 св. | *вся твари* | *всея твари* |
| 161 | 16—17 сн. | за вѣру въ въ | за вѣру въ |
| 167 | 5 св. | νὺσία | οὺσία |
| 168 | 8 св | существа Духа— | существа, Духа— |
| 169 | 15 сн. | зпать, | знать, |
| 171 | 10 сн. | бытіе, отъ Отца, | бытіе отъ Отца, |
| 172 | 3 св. | *родихъ Ты* | *родихъ Тя* |
| — | 8 св. | человѣчечкое, | человѣческое, |
| 173 | 8 сн. | Всякоe | Всякое |
| 185 | 14—12 сн. | признаніе рядомъ съ Существомъ и пр..... жизнь, | признаніе міра вѣчнымъ проявленіемъ и самораскрытіемъ Божества. |
| 187 | 11 сн. | неразумы | неразумны |
| 189 | 9 св. | духовнею | духовною |
| 196 | 7 и 5 сн. | Онъ равсуждаетъ | Онъ разсуждаетъ |

| Стран. | Строка. | **Напечатано:** | **Должно быть:** |
|---|---|---|---|
| 200 | 13 сн. | *еже въ нихъ!* | *яже въ нихъ!* |
| 210 | 2 св. | міръ. | міръ, соотвѣтствующій прославленному состоянію будущихъ его обитателей. |
| 228 | 13 сн. | *по благодати*, ибо | *по благодати* (т. е. по благости Творца, даровавшаго имъ при самомъ ихъ созданіи безсмертіе по природѣ), ибо |
| 229 | 16 св. | свидѣтельствовать | свидѣтельствовалъ |
| 231 | 3 св. | для отысканія которой оставлено | отыскивая которую владѣлецъ оставилъ |
| 235 | 10 св. | (три—въ каноническихъ, и два—неканоническихъ книгахъ), | (два—въ каноническихъ, и три—въ неканоническихъ книгахъ), |
| 241 | 14 св. | говорятъ | говоритъ |
| 269 | 8 св. | Примиритъ | Примирить |
| 273 | 10 св. | —микрокозмъ). | —микрокосмъ). |
| 274 | 5—7 сн. | изъ земли, и создалъ Своимъ | изъ земныхъ стихій, а животныхъ въ частности создалъ Своимъ |
| 285 | 12 сн. | —въ благости Божіей. | —въ благости Божіей, надѣлившей ее безсмертіемъ по природѣ. |
| 289 | 5 сн. | Бежескому | Божескому |
| 291 | 10 сн. | къ благамъ | къ благимъ |
| 293 | 12 сн. | въ немъ | въ Немъ |
| 315 | 10 св. | каждую церковь, | каждой церкви, |
| 347 | 13 сн. | освѣщаемый кругомъ | окружаемый свѣтлымъ, |
| 348 | 10 св. | безъ сомнѣнія, | по высказанному еще въ древности мнѣнію (Августинъ, Дамаскинъ). |
| — | 14 св. | Дополненіе къ 14 стр. | Но допустимо и болѣе буквальное пониманіе свойствъ этого древа. *Въ древѣ жизни* „сокрывалась такая сила, говоритъ преосвящ. митроп. *Филаретъ*, что правильное употребленіе плодовъ его составляло предохранительное врачество противъ старости и смерти и было не менѣе нужнымъ, но несравненно болѣе вѣрнымъ пособіемъ для безсмертія тѣла, нежели какъ обыкновенная пища просто для жизни“. Плодъ этого древа, „приводя силы человѣка въ одинаковое всегда равновѣсіе, сохранялъ въ немъ способность *жить во вѣкъ* (Быт. 3, 22), и созрѣвать къ безболѣзненному преобразованію изъ *душевнаго* въ *духовное* тѣло“ (Библ. ист. 10). |

| Стран. | Строка. | **Напечатано:** | **Должно быть:** |
|---|---|---|---|
| 367 | 9 сн. | и поглощается общею жизнію природы, | **и превращается въ прахъ,** |
| 374 | 14—15 св. | вмѣстѣ съ *виною* (culpa reatus) или осужденіемъ его въ Адамѣ. | **вмѣстѣ съ *виновностію* (culpa·reatus) или отвѣтственностію предъ судомъ правды Божіей за эту прирожденную грѣховность природы.** |
| 387 | 2 сн. | къ природѣ | **въ природѣ** |
| 394 | 11 сн. | источникъ | **источникомъ** |

**Цѣна 1 руб. 25 коп.**

Того-же автора:

**Православное Догматическое Богословіе.**

**Часть первая.—Введеніе. Ученіе о Богѣ единомъ въ существѣ и троичномъ въ лицахъ. Харьковъ. 1895 г. VIII+352 стр. 2 руб.**

Опредѣленіемъ Св. Сvнода отъ 29—31 дек. 1895 г. книга удостоена *преміи* митр. Макарія.—Учебнымъ Комитетомъ при Св. Сvнодѣ *одобрена* къ употребленію въ качествѣ *учебнаго пособія* при изученіи Догматическаго Богословія въ духовныхъ семинаріяхъ и *рекомендована* въ библіотеки сихъ заведеній (Цирк. по дух.-учебн. вѣд. № 16).—Ученымъ Комитетомъ Минист. Нар. Просв. *рекомендована* для фундаментальныхъ библіотекъ среднихъ учебныхъ заведеній. (Ж. М. Н. П. 1896 г. № 3).

**Часть вторая. Первая половина.—Ученіе о Богѣ Творцѣ и Промыслителѣ міра.—Предустроеніе Богомъ человѣческаго спасенія. Ставрополь Кавк. 1903 г. 1—445+VII стр. 2 р. 30 к.**

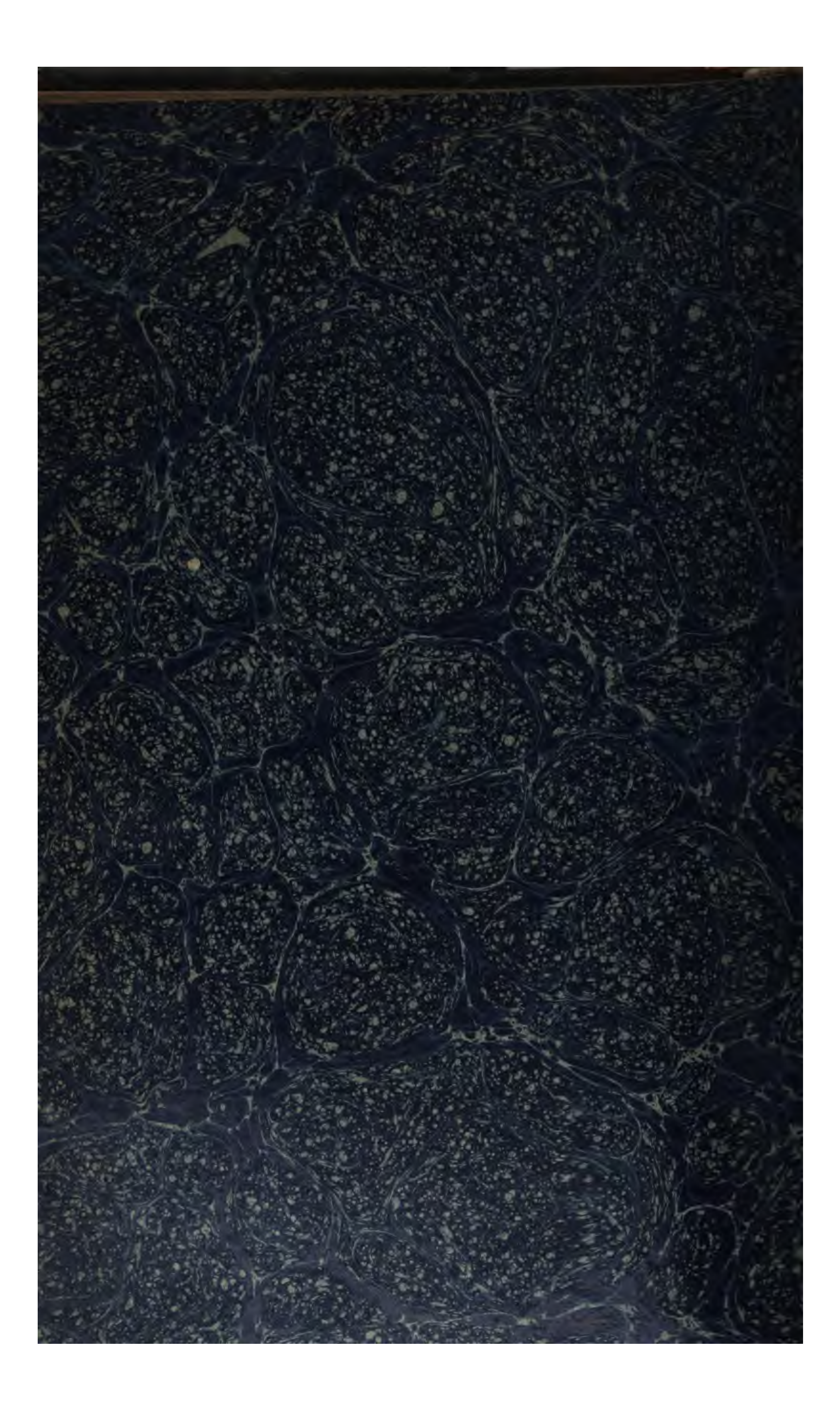
**Къ вопросу о религіозномъ образованіи въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ и мѣрахъ къ его возвышенію. Спб. 1894 г. 50 коп.**

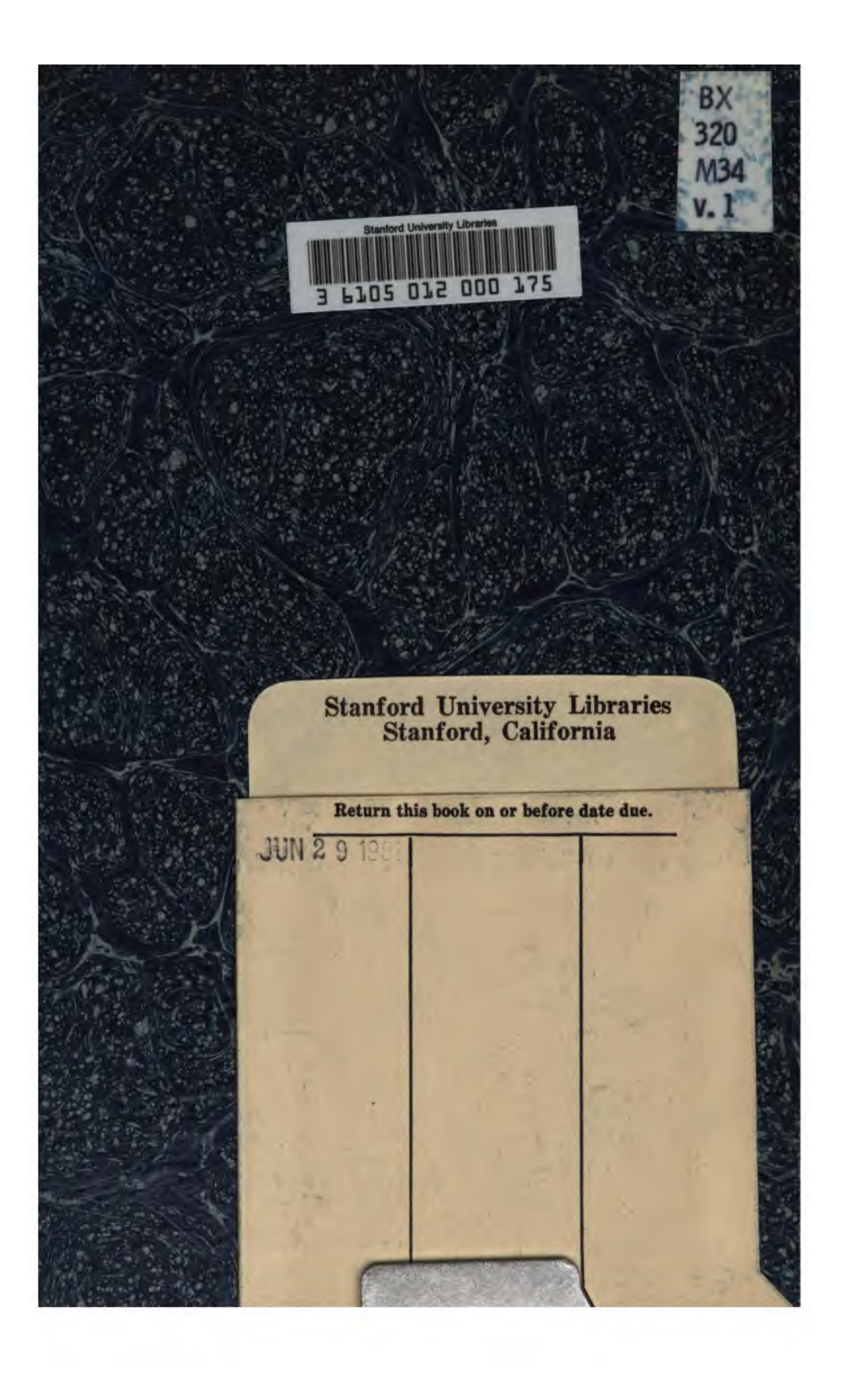
**О таинствахъ, какъ средствахъ освященія человѣка. Догматическій очеркъ. К.-Подольскъ. 1903 г. 1—52 стр. 20 коп.**

Печатается: **О Богѣ Искупителѣ.** Догматическій очеркъ.

---

Адресъ. Каменецъ-Подольскъ. Духовная Семинарія.




BX
320
M34
v. 1
Stanford University Libraries
3 6105 012 000 175
Stanford University Libraries
Stanford, California
Return this book on or before date due.
JUN 2 9

